

ESSAI

SUR LA CRÉDIBILITÉ DE L'HISTOIRE

ÉVANGÉLIQUE.




Digitized by Google

ESSAI

SUR

LA CRÉDIBILITÉ DE L'HISTOIRE

ÉVANGÉLIQUE,

EN RÉPONSE AU Dr STRAUSS,

par M. A. THOLUCK.

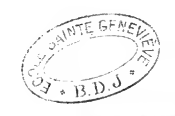
TRADUCTION ABRÉGÉE ET ANNOTÉE PAR L'ABBÉ H. DE VALROGER.

Teneamus quod ubique, quod semper,
quod ab omnibus creditum est.
(Vinc. Lirin.)

PARIS,

CHEZ J. LECOFFRE, LIBRAIRE-ÉDITEUR,
rue du Vieux-Colombier, 29.

1847



BAYEUX. — IMPR. DE L. NICOLLE.

A LA MÉMOIRE DE M. L'ABBÉ GARNIER,

SUPÉRIEUR GÉNÉRAL DE LA SOCIÉTÉ

DE S. SULPICE;

AU SAVANT TROP MODESTE ET TROP PEU CONNU,

QUI A INAUGURÉ DANS NOS SÉMINAIRES

LA RESTAURATION DES ÉTUDES EXÉGÉTIQUES,

SOUVENIR PLEIN DE VÉNÉRATION

ET DE RECONNAISSANCE !

INTRODUCTION.

I.

1. — On reproche souvent aux théologiens français de ne pas comprendre sur quel terrain ils devraient concentrer aujourd'hui les efforts de leur polémique. — Abandonnant le lieu du péril, ils consument, dit-on, les faibles restes de leur activité à guerroyer contre des fantômes. Ne sont-ils pas tout occupés à combattre des philosophes, et des historiens universitaires, dont chacun peut apprécier le caractère inoffensif? Les aveugles! Ils n'aperçoivent pas un ennemi bien autrement redoutable, qui fait irruption dans le sanctuaire déserté par eux! Que font-ils, en effet, pour défendre leurs *saintes écritures* contre l'exégèse allemande? Ne dirait-on pas qu'ils ignorent les objections puissantes élevées, depuis cinquante ans, au-delà du Rhin, contre l'authenticité de leurs livres sacrés?

S'ils les connaissent, comment ne cherchent-ils pas à y répondre ? « C'est là qu'est le péril, non dans les doutes « *timides* que se permet parfois l'Université de France * ! »

Ce reproche est spécieux ; et, comme on devait s'y attendre, il a été vivement applaudi par les professeurs rationalistes, que notre controverse embarrassait. Mais, tout spécieux qu'il est, il n'a point donné le change : les catholiques français ont persisté à croire que l'ennemi le plus dangereux de leur foi n'est pas au-delà du Rhin, mais en deçà ; et ils ont eu parfaitement raison **. Si l'exégèse rationaliste de l'Allemagne a chez nous un certain crédit, à qui le doit-elle en effet ? A des professeurs universitaires, qui popularisent par l'enseignement, ou par la presse, ses prétentions les plus audacieuses, et qui ne cessent de nous vanter la bonne foi, ou l'érudition de ses représentants les plus téméraires. Qu'est-ce qu'il y a d'ailleurs de plus périlleux dans cette exégèse ? Sont-ce les recherches pénibles d'une archéologie minutieuse, ou les subtilités insaisissables d'une philologie sophistique ? Non certes. Ce qu'il y a de plus périlleux, ce sont les principes qui ont engendré cette fausse science, et qui entretiennent sa vie ; ce sont les hypothèses téméraires d'une métaphysique trompeuse et d'une prétendue philosophie de l'histoire, dont l'opposition des philologues ou des antiquaires est seulement la conséquence. Supprimez

* Ed. Quinet, *Revue des Deux-Mondes*, 1842, p. 335 ; *Des Jésuites*, p. 304-307, 6e édition ; *Le Christianisme et la Révolution française*, p. 60.

** Nous croyons l'avoir démontré, il y a quelques mois, dans nos *Études sur le rationalisme contemporain*, 1 v. in-8°.

ces principes, cette exégèse, qui paraît si redoutable, ne sera plus qu'un corps sans âme ; et vous la verrez bientôt s'évanouir, comme un amas de poussière. Or, ces hypothèses *à priori* sur les lois de la nature et de l'humanité, ces idées générales, qui donnent aux objections microscopiques de l'exégèse allemande leur force de cohésion, leur vie, leur puissance corrosive, on les insinue partout, on les propage sous toutes les formes, par l'enseignement de la Philosophie et de l'Histoire. C'est donc là qu'est le danger le plus immédiat ; c'est là par conséquent que doivent se concentrer nos efforts. Non, les défenseurs de la foi n'abandonneront pas le lieu du péril, pour aller *triompher au loin de quelques fantômes sans vie ;* non, ils ne déserteront pas le sanctuaire, *où l'ennemi fait irruption ;* mais sans cesse ils ramèneront cet ennemi au *cercle brûlant*, d'où il cherche à sortir *. C'est en vain que le rationalisme français se déguise et prend un masque ; c'est en vain qu'il se fait petit, qu'il veut se donner des airs d'innocence et de candeur, et que, pour faire diversion, il évoque, du fond de l'Allemagne, toutes les ombres de l'exégèse rationaliste, sous les formes les plus gigantesques. Nous ne serons point dupes de cette tactique !

Qu'on veuille bien d'ailleurs y songer. L'Exégèse n'a pas pour nous, catholiques, l'importance qu'elle doit avoir aux yeux d'un protestant. Si l'Écriture sainte était l'unique

* « Nous ne cesserons pas, dit M. Quinet, de les ramener (les théologiens) au cercle brûlant que la science a tracé autour d'eux. » N'avons-nous pas droit de renvoyer ces paroles à ceux qui nous les adressent ?

objet de notre foi, si la raison individuelle en était la seule règle, la critique sacrée serait nécessairement la première des sciences religieuses, ou, pour mieux dire, elle remplirait à elle seule toute la sphère des sciences religieuses. Mais il en est autrement. De qui, en effet, recevons-nous la connaissance de Jésus-Christ et de sa doctrine? De l'Église. Qui nous apprend à discerner les saintes Écritures? L'Église. Qui nous garantit leur inspiration? L'Église. Qui nous explique leurs textes obscurs? Encore l'Église. Par qui enfin sommes-nous initiés à ce vaste ensemble doctrinal, dont nos livres sacrés sont des fragments, et hors duquel nous ne saurions ni déterminer la valeur réelle de ces livres, ni pénétrer leurs mystères, ni combler leurs lacunes, ni découvrir leur enchaînement et leur but, ni concilier leurs antinomies apparentes? Par l'enseignement traditionnel de l'Église *. Sans la lumière que nous fournit cet enseignement, l'Exégèse est frappée d'incapacité sur les questions les plus importantes, et la Bible n'est plus qu'un objet désespérant de disputes interminables. Mais, grâce à cette lumière, le jour se fait sur l'horizon des sciences religieuses; la route qui doit nous conduire au but de notre vie se dessine devant nous; tous les objets nécessaires à notre développement moral s'y montrent dans leur vraie place, avec leur couleur réelle; et si, parmi ces

* Voyez, à ce sujet, les belles conférences de Mgr Wiseman sur la règle de foi catholique et la règle de foi protestante. — « Evangelio non crederem, disait Saint-Augustin, nisi me catholicæ ecclesiæ commoveret auctoritas. » (*Contra epist. fundam.* Op. t. VI, 46. édit. Paris, 1614).

objets, se trouvent les livres saints, nous avons aussi à côté le commentaire dont ils ont besoin *. La tâche de la critique se réduit dès-lors à justifier, en ce qui concerne les Écritures, un enseignement, dont l'exactitude infaillible nous est garantie d'ailleurs par le caractère surnaturel et divin de la société qui le donne.

Objectera-t-on que l'Église est réduite à prendre ses titres de créance dans les livres saints, et qu'elle doit en conséquence commencer par résoudre toutes les objections de l'exégèse rationaliste? Mais il est faux que l'autorité de l'Église ne puisse pas se démontrer sans le secours de l'Écriture. L'Église peut, il est vrai, adresser ces paroles aux hommes qui reconnaissent la crédibilité de l'histoire évangélique et la mission divine de Jésus-Christ : « Scrutamini scripturas, quia vos putatis in ipsis « vitam æternam habere : et illæ sunt quæ testimonium « perhibent de me **. » Mais elle a aussi d'autres arguments, appropriés aux besoins des âmes que l'autorité de l'Écriture toucherait peu. Outre la beauté mystérieuse de ses dogmes, de sa morale et de son culte, elle a les mer-

* Remarquez même que l'Église catholique, loin de considérer la lecture des livres saints comme indispensable, réprouve l'indiscrétion téméraire des hérétiques qui recommandent cette lecture à *tous* les fidèles, sans distinction. (Voyez à ce sujet la *Lettre de Fénélon à l'évêque d'Arras, sur la lecture de l'Écriture sainte en langue vulgaire,* et les textes de Bossuet cités dans l'*Histoire littéraire de Fénélon,* p. 30 et suiv.)

** Jean, V, 39. — Mgr Wiseman a fort bien montré comment l'Église peut employer cet argument sans tomber dans un cercle vicieux, ou dans les difficultés infinies de la méthode protestante. (Voyez ses *Conférences sur la règle de foi*).

veilles de son établissement et de sa conservation, son unité immuable, sa catholicité si imposante, et les vertus surhumaines de ses saints; elle a, en un mot, son histoire de dix-huit siècles, toute semée de prodiges. Ce sont là des titres qu'elle peut présenter avec confiance, comme une démonstration péremptoire de sa mission et de son enseignement. Elle peut donc dire, à l'exemple du Verbe divin, dont elle est l'organe: « Opera quæ dedit « mihi pater ut perficiam ea, ipsa opera quæ ego facio, « testimonium perhibent de me, quia pater misit me*. »

II. Mais, si l'Église peut démontrer, sans le secours de l'*Écriture*, et par conséquent sans celui de l'exégèse biblique, ses droits incontestables à la souveraineté du monde moral, l'Exégèse n'en demeure pas moins une

* JEAN, V, 36. — C'est une démonstration de ce genre que le P. Lacordaire a esquissée avec une admirable éloquence, dans ses belles conférences de 1835 à 1846: « Le plan de nos conférences, disait il récemment, vous est maintenant connu. Nous ne sommes point partis, pour établir la divinité du Christianisme, des profondeurs de la Métaphysique, *ni des régions lointaines de l'Histoire; nous avons pris pour point de départ un phénomène vivant, palpable, qui habite avec nous depuis des siècles.* Nous avons montré que, sous le rapport de l'intelligence, sous le rapport des mœurs, sous le rapport de la société, l'Église catholique présentait un phénomène unique ici-bas..... Nous avons ainsi changé la tactique: au lieu de creuser dans les fondements de la pyramide, nous avons regardé sa tête et sa couronne, *commençant par le plus visible, pour redescendre à ce qui est plus caché et qui porte toute la masse.* » (*Conférence du 26 novembre 1846.*— Voyez aussi mes *Études sur le rationalisme contemporain*, p. 568 et suiv.)

des sciences religieuses les plus importantes ; et aujourd'hui plus que jamais, c'est pour le clergé un devoir pressant de la cultiver avec ardeur. Ce n'est pas sur elle qu'il faut appuyer les fondements de notre démonstration du Catholicisme : elle ne doit point être la base de notre édifice doctrinal ; mais nous devons lui donner, dans cet édifice, une place étendue. Si nous étions assez imprudents pour la négliger, toutes nos constructions ultérieures ne tarderaient pas à tomber en ruines, et les fondements de notre édifice en seraient eux-mêmes ébranlés.

N'est-ce pas en effet à l'Exégèse qu'il appartient de justifier l'enseignement de l'Église sur l'authenticité, la véracité, l'intégrité de nos livres saints, sur l'inspiration de leur ensemble et de leurs diverses parties, sur le degré de leur importance et sur leur sens véritable ? Pensons-y bien, ces livres saints que nous vénérons comme la parole même de Dieu écrite sous l'influence d'une inspiration surnaturelle, l'exégèse rationaliste s'efforce de nous les arracher page à page ; elle prétend avoir détruit leur autorité historique, et, par une conséquence inévitable, leur autorité dogmatique et morale. Si nous ne confondons pas d'une manière éclatante ces prétentions sacrilèges, notre silence sera exploité par nos adversaires, comme un aveu de notre défaite ; et les fidèles auront le droit de nous dire que nous oublions leurs besoins, avec nos devoirs.

Mais il n'en sera pas ainsi : la patrie de Bossuet, de Dom Calmet et de Guénée reprendra peu à peu, dans le domaine de la science exégétique, la place élevée que lui a fait perdre la suppression de ses universités et de ses ordres religieux. Il est impossible que nos théologiens français ne comprennent pas les obligations

qui leur sont imposées à cet égard ; or, à mesure qu'ils les comprendront, nous sommes assurés qu'ils se mettront en mesure de les remplir. Ce n'est pas en vain que le respect et l'amour des saintes Écritures s'est conservé parmi nous : la science sera le fruit de cette piété profonde, dont les enfants de Vincent de Paule et de M. Olier gardent si bien la tradition dans nos séminaires. Les nouveaux disciples de S. Benoît n'oublieront pas non plus le glorieux exemple d'un Dom Calmet; et, après avoir lutté si vivement pour l'unité de la Liturgie, ils éprouveront sans doute le besoin de montrer plus d'ardeur encore pour défendre nos livres inspirés contre les attaques du Scepticisme. Vienne enfin une ère de liberté, et l'ordre vénérable qui donna jadis à la France un Maldonat, verra de nouveau s'élever dans son sein d'illustres représentants de la critique sacrée.

Contribuer, suivant la mesure de nos forces, à ranimer dans notre patrie les études exégétiques, tel est le but que nous nous sommes proposé en publiant ce volume.

Ceux d'entre nos frères qui ne sentent pas encore le besoin de combattre pied à pied l'exégèse rationaliste de l'Allemagne, attacheront sans doute peu d'importance à cette publication et à celles qui doivent la suivre. Mais, s'ils veulent peser attentivement les motifs qui leur inspirent une insouciance paresseuse, au sujet des erreurs combattues dans ce livre, ils finiront par trouver ces motifs bien légers et bien frivoles.

Pour être trompeuse, la réputation des exégètes rationalistes d'outre-Rhin n'est en effet ni moins imposante, ni moins formidable. Vainement dirons-nous que tous leurs systèmes reposent sur des hypothèses gratuites, que ce sont des fantaisies d'érudit, des puérilités obscu-

res et ambitieuses ; que loin d'avoir le mérite de la solidité, ils n'ont pas même toujours celui de la nouveauté. On ne voudra pas nous croire sur parole, et une foule d'esprits très cultivés persisteront à considérer ces systèmes comme des découvertes inattendues et des objections irréfutables.

Il ne suffit pas de savoir, pour notre compte personnel, que nos anciens apologistes et nos commentateurs orthodoxes nous fournissent des armes suffisantes contre ces nouveaux ennemis ; notre devoir est de le prouver. Comment, sans cela, le persuader à un siècle qui croit tout le contraire, à un siècle infatué de ses progrès, et qui s'estime bien supérieur à tous les siècles passés, en fait d'exégèse, comme en fait de physique, ou d'industrie ? Si nous ne lui donnons pas à ce sujet une démonstration irrésistible, il ne voudra pas nous croire, et il ne manquera pas d'attribuer notre sécurité à une ignorance orgueilleuse, ou pleine d'entêtement. Nous pourrions, je le sais, renvoyer à nos détracteurs injure pour injure ; nous pourrions leur dire que, si nous méprisons l'exégèse rationaliste de l'Allemagne sans l'avoir étudiée, eux l'admirent sans la connaître. Mais, retorquer n'est pas répondre, et outrager n'est pas le moyen de convaincre *.

Le plus souvent on cherche à se persuader que ces lourds sophistes, chargés d'hébreu et de grec, sont trop ennuyeux pour être lus ; que, n'étant pas lus, ils ne sau-

* « Il ne suffit pas de maudire (les exégètes allemands), s'écriait naguère M. Quinet, il faut les contredire avec une patience égale à celle dont ils ne se sont pas départis. » (*Des Jésuites*, par E. Quinet, p. 305).

raient être fort dangereux, et qu'ainsi la frivolité du public français nous dispense d'engager contre eux une discussion fastidieuse. Mais, tout au contraire, ces sophistes sont d'autant plus dangereux, qu'on a plus de peine à les lire, et à se rendre un compte exact de leurs objections. Moins ils trouvent de lecteurs attentifs et patients, plus ils comptent d'admirateurs fanatiques. L'ennui qu'ils inspirent est précisément ce qui protège et conserve la renommée de solidité et de profondeur qu'on a su leur faire. Or, c'est le fantôme de cette renommée qui obsède aujourd'hui une foule d'esprits, confirmant les uns dans le scepticisme *, et troublant les autres dans la foi.

Voyez, par exemple, la *Vie de Jésus* du Dr Strauss. Assurément, elle a trouvé en France bien peu de lecteurs; et, en parcourant la traduction que M. Littré nous en a donnée, il est impossible de ne pas se rappeler souvent le proverbe italien : *traduttore traditore*. Ce serait néanmoins tomber dans une grave illusion de s'imaginer qu'une réimpression de Voltaire ou de Rousseau eût mieux servi la cause du scepticisme en France. Pour s'emparer du gouvernement de l'opinion, les ennemis du

* « Pour nous, simples laïques, disait encore M. Quinet, que pouvons-nous faire, sinon vous presser de répliquer enfin à tous ces savants hommes..... Entre vos adversaires qui, tranquillement, chaque jour, vous arrachent des mains une page des Écritures, et vous qui gardez le silence, ou parlez d'autre chose, que pouvez-vous demander de nous, sinon que nous consentions à suspendre notre jugement aussi longtemps que vous suspendrez votre réponse? » (*Ibid.*)— Combien d'esprits flottants et irrésolus rejettent ainsi sur nous la responsabilité de leur scepticisme!

Christianisme avaient besoin, il y a cent ans, de la verve satyrique d'un Voltaire, de l'éloquence passionnée et fiévreuse d'un Rousseau. Aujourd'hui, comme ils n'ont plus qu'à conserver leur empire, il leur suffit d'être obscurs. Empêcher leurs disciples de douter de leurs doutes, voilà désormais tout ce qu'ils ont à faire. Or, quel moyen d'y parvenir, sinon d'avoir de gros livres indéchiffrables, comme celui de Strauss, de les vanter tous les jours par les mille voix de la presse périodique, ou de l'enseignement universitaire, et d'y renvoyer fièrement les esprits *superficiels ?* Quoi qu'on fasse pour entretenir encore le prestige exercé par les œuvres du XVIIIe siècle, on ne saurait y réussir. Ce prestige subsiste pour la génération qui s'en va ; il ne saurait plus exister pour les générations nouvelles. La plupart des jeunes hommes qui ont recueilli l'héritage des encyclopédistes ne sont, il est vrai, guère moins frivoles, guère moins passionnés que leurs pères ; mais ils sentent le besoin de persuader au public et de se persuader à eux-mêmes qu'ils ne sont ni l'un, ni l'autre. Il leur faut des ouvrages nouveaux, sérieux, et qui aient toutes les apparences d'une solidité impartiale. Le livre de Strauss est un de ces ouvrages qui rassurent la conscience de nos sceptiques. On le lit peu ; mais on le tient pour irréfutable. Les rationalistes même les plus curieux, ou les plus inquiets, se contentent ordinairement de le placer dans leur bibliothèque, après l'avoir feuilleté ; mais ils s'imaginent avoir, dans ce trésor fermé, la justification de tous leurs doutes. Ils accordent sans peine que la discussion du savant exégète est pesante et compliquée, que son pyrrhonisme est exagéré et son dogmatisme un peu ridicule ; mais ils se flattent de posséder, dans cette puissante com-

pilation, une masse de difficultés, dont la critique orthodoxe ne triomphera jamais complètement *. Il nous importe donc de leur enlever cette fatale confiance. Notre tâche est d'ailleurs facile à remplir, du moins près des hommes graves, qui cherchent sincèrement la vérité ; or ces hommes sont les seuls auxquels puissent s'adresser utilement le théologien et l'exégète. Puisqu'on vante tous les jours avec emphase l'érudition et la bonne foi des exégètes rationalistes de l'Allemagne, montrons que nul de ces exégètes si admirés ne peut entrer en parallèle avec un Dom Calmet, ou un Lardner. Prouvons que leurs systèmes hétérodoxes n'ont de racines que dans l'habitude d'un scepticisme déraisonnable, ou dans des hypothèses arbitrairement préconçues. Faisons voir enfin qu'ils ne sont pas plus le produit de la science que les paradoxes du P. Hardouin n'étaient le fruit de sa profonde érudition **.

III. — Ce n'est point que nous devions entreprendre de discuter en détail les monologues confus et discordants, qui s'élèvent et meurent chaque jour, au sein des

* M. Saisset, par exemple, convient que ce livre est « plein d'erreurs » ; mais il se hâte d'ajouter « qu'une érudition *forte et* SOLIDE y est mise au service d'une conception *originale*. » (*Revue des Deux-Mondes*, févr. 1845, p. 397-398, et *Essais sur la Philosophie et la Religion*, p. 240.) — Quand Strauss s'attaque à la portion *naturelle* de la vie du Christ, les rationalistes prudents se hâtent de l'abandonner ; ne leur suffit-il pas de le proclamer *fort et solide* dans sa critique des miracles évangéliques ?

** On sait que le P. Hardouin contestait sérieusement l'authenticité de l'Énéide.

universités prussiennes, saxonnes et wurtembergeoises. Assurément, nous avons mieux à faire que d'aller consumer nos forces dans une lutte stérile contre des impiétés éphémères, qui n'ont pas même la chance de trouver parmi nous un obscur traducteur. Il ne convient pas de nous préoccuper outre-mesure des critiques sans nom et sans influence. Avec de pareils adversaires, il n'y a qu'un moyen d'en finir; c'est de tracer un tableau fidèle de leurs variations et de leurs discordes. Le public ne sait pas assez que, dans l'ardeur de la dispute, la plupart de ces critiques se sont chargés eux-mêmes de se confondre réciproquement. « Tel *conseiller*, qui nie l'authenticité de « la Genèse, est réfuté par tel autre, qui nie l'authenticité « des Prophètes. D'ailleurs, toute hypothèse se donne fièrement pour une vérité *acquise à la science*, jusqu'à ce « que l'hypothèse du lendemain renverse avec éclat celle « de la veille *. » Quel livre piquant et instructif on pourrait faire sur les *variations* de ce protestantisme exégétique ! Mais, au sein de cette bruyante mêlée, qu'il suffit de peindre à grands traits pour la faire apprécier, il y a deux ou trois hommes qu'il importe d'étudier plus attentivement, et de réfuter d'une manière plus approfondie, parce que leurs noms et leurs ouvrages ont trouvé en France des traducteurs, ou (ce qui est plus dangereux) des abréviateurs et des prôneurs enthousiastes **.

Le plus célèbre de tous ces exégètes, le plus audacieux

* E. Quinet, *Allemagne et Italie*, t. IIe, p. 344.

** Cfr, dans l'*Encyclopédie moderne*, les articles exégétiques et théologiques de M. Maury, *Apocryphes*, *Apôtres*, etc. (Cette encyclopédie a eu déjà trois éditions). — M. E. Quinet, dans son *Génie des religions* (livre V), a résumé, sous une forme plus

et le plus fort, sans contredit, c'est le Dr Strauss. Esprit froid et lourd, sans élévation et sans largeur, mais subtil et infatigable ; il a concentré sur une question d'exégèse des facultés puissantes, qui rappellent, dans des proportions plus étroites, les talents si divers de Bayle et de Spinosa, de Lessing et de Schleiermacher, de Kant et de Hégel. Un examen approfondi de sa *Vie de Jésus* nous suffirait donc, pour faire juger au public français ces éru-

vague et plus réservée, mais plus brillante, les théories *naturalistes* et sceptiques de Herder, Gesenius, de Wette, Ewald, Umbreit, etc. — Deux professeurs de l'École Normale, MM. Saisset et Vacherot semblent aussi avoir pris à tâche d'introduire dans l'enseignement universitaire les principes les plus dangereux de l'exégèse et de la théologie rationalistes. Cfr la traduction du traité *Théologico-politique* de Spinosa, par M. Saisset, et les observations que j'ai faites sur l'insertion de cet ouvrage dans la *Bibliothèque philosophique* destinée à la jeunesse de nos écoles universitaires (*Correspondant*, t. IX, p. 793 et suiv.). Voyez aussi l'*Histoire de l'école d'Alexandrie*, par M. Vacherot, directeur des études à l'École Normale ; la traduction du livre de Kant sur *la Religion*, et l'abrégé du même ouvrage publié par M. Bouillier, professeur de Philosophie à la faculté de Lyon. —M. Ladrange ayant d'abord hésité à recevoir la traduction de la *Vie de Jésus*, attendu que ce livre semblait sortir de sa spécialité commerciale, M. Cousin intervint et décida que ce résumé de l'exégèse rationaliste avait sa place naturelle dans une *librairie philosophique*. Strauss n'était-il pas, comme lui M. Cousin, disciple de Hégel ? — L'éditeur de l'école éclectique se chargea donc d'éditer la prétendue *Vie de Jésus*, qui lui était ainsi recommandée par son illustre patron. MM. Cousin et Jouffroy reçurent les premiers exemplaires du livre, et leurs disciples se chargèrent de le propager au sein de l'Université.

dits si vantés et si peu lus. Leur exégèse, qu'on suppose profonde, parce qu'elle est ténébreuse et qu'on la voit de loin, est résumée tout entière dans ce livre, du moins en ce qui concerne le Nouveau-Testament. Eh bien ! on ne saurait extraire de cette indigeste compilation un seul argument, dont le simple bon sens ne puisse triompher, ou que les apologistes français et anglais du XVIII[e] siècle n'aient déjà discuté victorieusement. Strauss ne connaît que les travaux des exégètes de son pays ; il exhume et cite en note les dissertations les plus obscures, ensevelies dans les recueils périodiques de ses confrères ; il les discute comme des autorités du plus grand poids ; mais il prouve à chaque instant qu'il n'a jamais lu les travaux les plus solides des commentateurs orthodoxes, nés en deçà du Rhin. Pour lui enlever le prestige de sa réputation, on n'aurait donc besoin que de mettre en face de son livre les exégètes et les apologistes français, italiens, ou anglais du XVII[e] siècle et du XVIII[e], Maldonat, Mauduit, Dom Calmet, Bullet, Bergier, Valsecchi, Fabricy, Lardner, Paley, etc. * Et si

* Cfr MAUDUIT, *Analyse de l'Évangile, selon l'ordre historique de la concorde, avec des dissertations sur les endroits difficiles: Des Actes des Apôtres; des Épîtres de S. Paul et des Épîtres canoniques,* 1694, 7 v.—DOM CALMET, *la Bible avec un commentaire littéral et critique*, 9 v. in-folio, 1724 ; *Dictionnaire historique et critique de la Bible*, 4 v. in-folio, 1739.—COLONIA, *la Religion chrétienne autorisée par le témoignage des auteurs payens.* — BULLET, *Réponses critiques aux difficultés proposées par les incrédules sur divers endroits des Livres saints*, 3 v. in-12 ; *Histoire de l'établissement du Christianisme, tirée des seuls auteurs juifs et payens, où l'on trouve une preuve solide de la vérité de cette religion.*— BERGIER, *Certitude des preuves du Christianisme,* 2 v. in-12 ; cet ou-

l'on voulait se borner à un point décisif, il suffirait même de comparer le chapitre où Strauss a discuté l'histoire de la Résurrection, avec le livre si judicieux et si péremptoire de G. West *.

Approprier ainsi à la controverse actuelle les travaux si peu connus des apologistes et des commentateurs orthodoxes, depuis Origène jusqu'à Bergier, voilà sans doute un des moyens les plus efficaces de faire comprendre à nos contemporains que les vieilles preuves du Christianisme n'ont point disparu dans le creuset de la science moderne. Mais, pour avoir cours aujourd'hui, l'or pur que nous ont légué nos pieux ancêtres, doit subir une refonte et recevoir une empreinte nouvelle. Fils du XVIII[e] siècle, les hommes que nous avons à convaincre, ont si complètement rompu avec le passé, qu'ils refusent de s'entendre avec quiconque n'a pas arboré les couleurs du présent. Sachons donc mettre en pratique cet adage plein de sagesse, que les maîtres de la science catholique

vrage contient, à lui seul, une excellente réfutation du système de Strauss; *Traité de la vraie religion*, 8 v. in-8; *Dictionnaire de théologie*, 8 v. in-8°.—VALSECCHI, *la Religione vincitrice relativa ai libri da fundamenti*, etc., Padoue, 1776, 2 v.—LARDNER, *Crédibilité de l'histoire évangélique, ou les faits rapportés dans le Nouveau-Testament justifiés par le témoignage des auteurs contemporains*, 6 v. in-8°, 1727-1745; *Défense de trois miracles*, etc. — DUVOISIN, *Autorité des livres de Moïse*, et *Autorité des livres du Nouveau-Testament*. — FABRICY, *Des titres primitifs de la révélation*, 2 v. in-8°, Rome, 1772.

* Ce livre a été traduit par l'abbé Guénée, avec l'opuscule de Lyttleton intitulé : *Le Christianisme prouvé par la conversion de S. Paul.* M. Migne a inséré cette traduction dans son recueil des *Démonstrations évangéliques.*

n'oublièrent jamais : *Non nova, sed novè !* * Malheur à qui n'aurait pour lui que la vérité, le bon sens et la science du passé ! Le présent n'estime que lui-même et ne veut relever que de lui-même. Voulez-vous obtenir son attention ? Sachez le convaincre avant tout que vous connaissez à fond ce qu'il estime, ce qu'à tort ou à raison il croit supérieur à la science de nos ancêtres.

A ceux que décourageraient les difficultés de cette tâche, nous pourrions offrir un moyen plus facile de travailler utilement à la défense de nos saintes Écritures : c'est de donner à notre patrie des livres tels que celui dont nous présentons la traduction au public. Il n'est pas facile, je le sais, de faire un bon livre, lors même que les matériaux nécessaires à sa composition existent sous notre main. Ce sera toujours là le privilège d'un petit nombre. Mais combien d'hommes pourraient s'élever, avec de l'ardeur et de la patience, au rôle modeste de traducteur? Or une bonne traduction fait connaître un bon livre. Et, à cet égard comme à bien d'autres, nos adversaires peuvent nous servir de modèle ; car ils ne cessent d'employer ce moyen si puissant de propagande. Il ne paraît pas à l'étranger un livre utile à leur cause, que ce livre ne soit traduit presque immédiatement. Qui ne sait que nos rationalistes vivent presque uniquement des emprunts

* C'est ce que M. Rossignol a tenté dans ses *Lettres sur J.-C.* Mais nous n'oserions proposer la forme de son livre comme un bon modèle. Si elle suppose une érudition peu commune et une imagination brillante, en revanche on n'y trouve point cette précision, cette limpidité naturelle et cet entraînement logique, qui nous semblent les qualités littéraires les plus désirables dans un livre de théologie et d'exégèse.

qu'ils ont faits à l'incrédulité germanique ? Ils ont découvert au-delà du Rhin un *Nouveau Monde,* que sa langue rendait inabordable à la foule. Sous une atmosphère obscure, cette merveilleuse contrée nourrissait des populations d'érudits, de philosophes, de poètes, occupés sans relâche à amasser des trésors scientifiques et littéraires. Depuis que Mme de Staël et C. de Villers nous ont révélé cette *Inde* mystérieuse, des nuées de littérateurs sont allées s'abattre sur les universités de Gœttingue, d'Iéna, de Berlin et d'Heidelberg, pour les dépouiller de leurs richesses. Aujourd'hui, tous les ouvrages les plus célèbres et les plus dangereux de Lessing, de Herder, de Gœthe, de Kant, de Fichte, de Schelling, de Creuser, de Hégel, de Strauss, etc., sont traduits, ou vont l'être.

Pendant quelques années, nos ennemis ayant seuls l'exploitation de la science tudesque, on crut qu'il n'y avait que des rationalistes de l'autre côté du Rhin. Mais, grâce aux efforts de nos littérateurs catholiques, cette illusion commence à se dissiper. Déjà les principaux ouvrages de F. Schlégel, de Stolberg, de Mœlher, de Walter, de Dœllinger, de Theiner et d'Alzog, de Voigt, de Ranke, de Hooke et de Hurter, ont passé dans notre langue. Mais il y a encore bien des matériaux précieux à extraire de cette mine inépuisable. Le livre que nous publions, n'est en effet que le second volume d'exégèse sacrée, dont l'Allemagne chrétienne ait, jusqu'à cette heure, enrichi la France *. Et néanmoins, que de pré-

* Le premier a été publié par M. Fr. Nettement (qui n'est pas le brillant auteur des *Etudes critiques sur le roman-feuilleton*), nn v. in-18. Ce volume contient l'ébauche d'une *Vie de Jésus*, par le Dr Kühn. Il y a dans ce livre un bon nombre d'obser-

cieux travaux Heydenrich, Hug, Kühn, Iahn, Pareau, Windischmann, Olshausen, Hengstenberg, Bengel, Dahler, Keil, Kueper, Baumgarten, Ranke, Hævernick, Hoffman et Tholuck * ont faits pour la justification des livres saints ! Comme les témérités de l'exégèse perdraient leur prestige en face d'une collection qui résumerait avec clarté, méthode et discernement, ce qu'il y a de plus solide dans les recherches de ces exégètes si religieux et si savants ! Sans doute, il y aurait des inconvénients plus ou moins graves à traduire, d'une manière complète, ces doctes critiques. Pour réussir de ce côté-ci du Rhin, pour y être véritablement utiles, ils doivent tous, même les plus irréprochables, subir de nombreuses coupures. Mais que de richesses scientifiques il resterait encore dans leurs livres, après le triage le plus sévère, et (comme Leibniz le disait des philosophes du moyen-âge) que d'or pur, que de perles inappréciables, un esprit judicieux et patient ne trouverait-il pas sous le fumier de cette scholastique ! Nous serions d'autant plus coupables de négliger ces ressources, que nos adversaires ne sauraient en contester la valeur, sans se contredire eux mêmes **. Bien

vations très judicieuses ; mais elles sont tellement enveloppées de brouillards, qu'il n'est pas facile de les apercevoir avec netteté, quelque peine qu'on se donne pour y parvenir.

* On trouvera dans l'*Introduction historique et critique aux livres de l'ancien et du Nouveau-Testament*, par M. Glaire, une analyse fidèle, mais fort incomplète, des principaux ouvrages de ces savants critiques.

** M. E. Quinet, juge peu suspect en telle matière, a été contraint de rendre hommage à nos frères d'outre-Rhin. « Là, dit-il, le Catholicisme sait que le temps de la discussion est

des hommes qui dédaigneraient obstinément de lire nos commentateurs et nos apologistes des siècles passés, accueilleront avec plus de faveur la défense de nos saintes Écritures, quand elle leur sera offerte sous la garantie d'une gloire littéraire consacrée par l'opinion unanime du monde savant, sur la terre classique de l'exégèse. Tel est l'espoir qui nous a porté à entreprendre la publication présente.

II.

Essayons de faire connaître l'auteur et l'objet du livre que nous offrons ici au public français.

1. — De l'aveu des rationalistes les plus compétents, M. Tholuck « occupe à juste titre un rang éminent parmi les théologiens et les orientalistes de l'Allemagne *. » Penseur ingénieux, critique pénétrant,

arrivé pour lui..... Cette nouvelle situation, il l'accepte ; il ne déclame pas, il étudie..... ; il suit pas à pas ses antagonistes dans tous les détours de la science. A une érudition sceptique, il répond, sans violence, par une érudition orthodoxe, etc. » (*Des Jésuites*, p. 301-302.) Ailleurs, M. Quinet avoue que l'exégèse rationaliste a rencontré aussi de très savants adversaires parmi les protestans (*Allemagne et Italie*, t. II, p. 339).

* Ainsi s'exprimait récemment un des membres les plus distingués de l'école éclectique, dans un livre où il combat l'opinion de M. Tholuck sur l'origine de la Kabbale (Cfr *La Kabbale*, par M. Ad. Franck, p. 33). Plus loin, M. Franck rend un nouvel hommage à la *riche érudition* de son adversaire et à *sa franchise, qui égale sa science* (p. 14) ; puis, s'emparant

il a consacré à la défense de l'Évangile une érudition bien supérieure à celle de Strauss *. Nous devons nous borner ici à indiquer, en peu de mots, le plan général des nombreux ouvrages qu'il a publiés, dans l'intérêt du Christianisme. « La vérité de l'Évangile, dit-il, pénètre dans l'esprit de trois manières : premièrement, par l'expérience de la vie chrétienne ; secondement, par l'étude des témoignages historiques ; troisièmement, par la spéculation et l'exposition scientifique du dogme, exposition qui sert de justification à la doctrine révélée. » Les travaux successifs de notre auteur appartiennent à ces trois phases de la démonstration évangélique **. Il débuta par un livre mystique sur le *Péché et le Rédempteur*. A cette

d'une concession de M. Tholuck, il remarque avec satisfaction qu'elle « ne pourra manquer d'autorité dans la bouche d'un homme si profondément instruit de la philosophie et de la langue des peuples musulmans (p. 120). » Notre auteur s'est acquis en effet une haute réputation d'orientaliste par ses ouvrages sur les Souffis persans, sur la Kabbale et sur la philosophie des Arabes. (V. SUFFISMUS, *Sive theosophia persarum pantheistica*, Berolini, 1821, in-8°; *Commentatio de vi quam græca philosophia in theologiam tùm Muhammedanorum, tùm judeorum exercuerit*, Hambourg, 1835, in 4°; *De ortu Cabbalæ*, Hambourg, 1837).

* « Tholuck qui embrasse tout, » dit le Dr Strauss, avec un ton d'humeur jalouse.

** Cfr *Du Péché et du Rédempteur;—Commentaire sur l'évangile de S. Jean ;—sur les Epîtres aux Romains, aux Hébreux, et sur le sermon des huit Béatitudes ; — Doctrine spéculative de la Trinité.* « L'exégèse, dit le savant Alzog, a singulièrement gagné en sérieux et en vérité, grâce aux éclaircissements que Tholuck et Olshausen ont cherché dans les Pères de l'Eglise. » (*Histoire univ. de l'Égl.*, t. III, p. 581.)

époque, il s'inspirait surtout de la théologie professée par Schleiermacher ; mais, détournant cette théologie de sa tendance panthéistique, il la transformait en un mysticisme sentimental. Des réflexions plus profondes ne tardèrent pas à lui faire comprendre que les doctrines de son maître n'accordaient pas assez d'importance au fondement historique de la foi, et l'étude des apologistes anglais lui donna la pensée de publier quelques ouvrages sur les questions que ces savants hommes ont si solidement traitées. Durant ce temps là, l'influence de Hégel vint à prévaloir sur celle de Schleiermacher. Conformément à ses habitudes bienveillantes, M. Tholuck essaya encore de donner un sens chrétien aux formules ambigues de la nouvelle école, dont l'enseignement se prêtait par son obscurité aux interprétations les plus opposées. Mais il ne tarda pas à remarquer, chez la plupart des sectateurs de cette philosophie, une manière de traiter les faits plus menaçante que la théologie même de Schleiermacher pour les fondements de la foi chrétienne. Le besoin de réhabiliter hautement les vérités historiques, attaquées d'une façon si dédaigneuse, lui sembla donc plus pressant que jamais. Telles étaient ses dispositions, quand parut la *Vie de Jésus* du Dr Strauss. Elle inspira à notre auteur un livre qui a, comme la plupart de ses autres ouvrages, obtenu en Allemagne plusieurs éditions *; c'est la traduction de ce livre que

* M. Tholuck avait d'abord publié des fragments de cet ouvrage, dans une revue théologique qu'il dirige : l'*Indicateur littéraire pour la théologie et la science du Christianisme en général.* Voyez, sur le mérite de cette revue, le jugement enthousiaste de M. Zeller, cité par M. Chassay, dans les *Annales de*

nous donnons dans ce volume. Le brillant succès qu'avaient eu déjà les *commentaires* de M. Tholuck sur l'*Évangile de S. Jean* et sur les *Épîtres de S. Paul*, imposait au savant critique l'obligation de descendre un des premiers dans la lice, où se précipitaient à l'envi tous les théologiens et les exégètes de l'Allemagne. L'attente publique n'a pas été déçue, et M. Tholuck a vu grandir encore la gloire que lui avaient méritée ses travaux encyclopédiques.

Malheureusement, M. Tholuck est né au sein du Protestantisme, et il n'a pas su triompher complètement des préjugés hérétiques que lui avaient légué ses pères. Toutefois, la grâce du baptême n'est pas en vain descendue dans son âme. Bien différent de ces sectaires dont la religion se réduit à la haine du *Papisme*, il s'est attaché à conserver au moins les débris de la vérité catholique, que la force des choses tend perpétuellement à faire disparaître du sein des sociétés protestantes ; et, pour cela, il ne craint pas même de recourir au principe d'autorité traditionnelle, que les prétendus réformateurs du XVI[e] siècle avaient violé si hautement *. Il ne faut, sans doute, chercher dans ses écrits ni le pieux enthousiasme,

phil. chrét., 3[e] série, t. XII, p. 417. Les D[rs] Léo et Heinroth publièrent aussi, dans ce recueil, des critiques sévères du livre de Strauss : on trouvera des extraits de ces critiques dans l'article de M. Chassay que je viens d'indiquer.

* *Teneamus quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est* (Vincent Lirin.). Telle est l'épigraphe dans laquelle il résume la pensée du livre dont nous donnons ici la traduction. Puisse-t-il en comprendre toute la portée ! Puisse-t-il en adopter toutes les conséquences !

ni l'accent de foi profonde, qui éclatent partout dans le beau livre d'Origène contre Celse ; mais enfin il plaide savamment et solidement la cause de l'Évangile. Homme d'ordre, il considère ses fonctions de ministre, de professeur et d'écrivain, comme une magistrature religieuse et sociale, dont le premier devoir est de lutter avec énergie contre les Érostrates de l'exégèse. Et, tandis que la plupart de ses collègues s'empressent honteusement de fournir des armes aux démolisseurs du Christianisme, lui, du moins, fort de sa conviction, appuyé sur la science et sur le bon sens, s'oppose de toutes ses forces à l'emportement aveugle des passions anarchiques. Plus d'une fois même, il a eu le courage de rendre une justice éclatante à cette glorieuse Église catholique, dont la sainteté inspire un sentiment irrésistible d'admiration à toutes les âmes élevées *. Puisse-t-il écarter les nuages qui obscurcissent encore son intelligence, et lui cachent l'étendue de ses besoins et de ses devoirs ! Puisse le zèle qu'il déploie pour la défense des saintes Écritures, attirer

* Je n'en citerai ici qu'un exemple : il est tiré du savant recueil dirigé par M. Tholuck. « Le caractère pratique de dévotion et d'instruction catholique, disait cette revue en 1843 (n° 5), est quelque chose de vraiment beau et de respectable, que nous devrions imiter. Ainsi, par exemple, en laissant de côté les ouvrages polémiques d'une certaine partie de la presse actuelle, nous n'avons pas rencontré un seul catéchisme catholique, quoi que puissent dire les ignorants, où il soit fait mention des autres communions, ou des questions controversées. Au contraire, il est impossible de tomber sur deux pages de nos meilleurs catéchismes, sans y trouver quelque sortie contre *l'indignité de l'Église romaine, contre ses doctrines tout humaines, sur les ténèbres épaisses du Papisme*, etc. »

sur lui la grâce inappréciable d'entrer enfin dans la vraie église ! Puisse cette traduction, en le faisant connaître à notre patrie, obtenir pour lui quelques-unes de ces saintes prières qui, suivant la parole de l'illustre Dr Pusey, nous ont valu la conversion d'un Newman !

II. — Le livre dont nous publions ici une traduction abrégée, n'est pas fait pour les lecteurs superficiels. On ne doit pas le feuilleter, mais l'étudier, si l'on veut le juger sainement. Il pourrait même y avoir quelque danger à en lire certaines parties, sans méditer l'ensemble. Les objections du scepticisme y sont en effet résumées avec tant de force, qu'elles laisseraient une impression funeste dans les imaginations vives et impatientes. Ces objections sont réfutées, il est vrai, d'une manière assez solide pour convaincre tout esprit juste et sérieux ; mais leur réfutation est parfois trop longue et trop compliquée, pour qu'on puisse l'apprécier avec exactitude, sans une attention persévérante. En revanche, nous espérons que cet ouvrage obtiendra l'estime des hommes compétents, et nous avons pour garant de notre espoir, le juge le plus éclairé que nous ayons pu consulter en France sur ces matières, le savant et trop modeste M. Garnier *. C'est lui qui le premier nous indiqua ce livre, nous en recom-

* Supérieur général de la société de Saint-Sulpice, mort il y a environ deux ans. Tous ses travaux sont encore inédits, sauf ce que M. Glaire en a publié dans son *Introduction aux livres de l'Ancien et du Nouveau-Testament* et dans ses *Livres saints vengés*. Puisse la restauration des études exégétiques, inaugurée dans nos séminaires par le docte sulpicien, se compléter graduellement sous les auspices de son vénérable successeur !

manda l'étude, et nous inspira le désir de le faire connaître à notre patrie.

Du reste, nous sommes loin de nous dissimuler les imperfections de cet ouvrage. La peine que nous avons prise, afin de l'accommoder, autant que possible, aux exigences de l'esprit français, nous a trop fait sentir ces imperfections, pour qu'il nous reste à cet égard la moindre illusion, et pour que nous pensions à méconnaître ce que nos lecteurs pourront constater aisément.

Le défaut le plus fatigant de notre auteur, c'est l'irrégularité de la manière dont il procède, dans les détails de son exposition et de sa discussion. Trop souvent il néglige de disposer ses arguments d'après un ordre lumineux, qui en facilite l'intelligence et en fasse sentir toute la force. Parfois il s'égare dans des questions incidentes, ou subalternes; puis, quand on est las de le suivre à travers les circuits de ses épisodes, il revient brusquement à la question principale, et achève un raisonnement dont les prémisses ont été oubliées. Nous avons tâché d'atténuer ce défaut de méthode, en retranchant des longueurs et des digressions, qui eussent imposé à nos lecteurs une fatigue stérile : nous ne saurions toutefois nous flatter d'avoir complètement réussi. Clarté, précision et rapidité, voilà ce qu'en France nous estimons le plus; mais c'est de quoi les savants exégètes d'outre-Rhin ne semblent guère se soucier. Tout lecteur impartial conviendra du moins que, sous ce rapport, M. Tholuck est fort supérieur au Dr Strauss, et même à la plupart des exégètes allemands. Par une exception non moins honorable, il montre aussi, çà et là, une chaleur d'âme, un éclat d'imagination et une finesse caustique, qui se rencontrent bien rarement chez des érudits tels que lui.

Outre le défaut dont je viens de parler, notre auteur me paraît en avoir un autre, qui atteint davantage le fond même des choses. C'est de ne pas donner toujours aux vérités qu'il signale, et aux preuves dont il les appuie, une place proportionnée à leur importance. Ainsi, il indique à peine des arguments de la plus grande portée, tandis qu'il s'étend démesurément sur des détails d'une valeur secondaire. Peut-être enfin se laisse-t-il trop engager sur le terrain mobile des *critères internes ;* on voit qu'il aime à y poursuivre ses adversaires, et c'est là qu'il déploie toute la souplesse de son esprit, toute la richesse de son érudition. Mais il importait grandement que l'on enlevât à l'ennemi cette position, puisque c'est là qu'il avait placé toutes ses forces ; or on ne saurait disconvenir que notre auteur ne s'acquitte brillamment de cette tâche. Nous croyons seulement que son argumentation eût été plus ferme, s'il en eût assis plus largement les bases sur le terrain solide des *critères externes ;* et nous pensons que M. Tholuck lui-même serait assez disposé à le reconnaître. Il montre en effet, d'une manière très spirituelle et très judicieuse, le vice et les dangers de toute exégèse qui ne prend pas son *criterium* suprême dans le témoignage de la tradition *.

* Voyez ci-après p. 116 et suiv. — Comment notre habile exégète ne s'est-il pas aperçu que les reproches adressés par lui à la critique de Schleiermacher et de Strauss retombent de tout leur poids sur la critique arbitraire et capricieuse des fondateurs même du Protestantisme ? N'est-ce pas Luther, qui le premier a donné l'exemple des témérités exégétiques si justement flagellées par M. Tholuck ? « Nous ne voulons ni voir, ni entendre Moïse, disait-il en parlant du Pentateuque.... Moïse est le

Bien que le présent volume ait été composé à l'occasion de la prétendue *vie de Jésus* du Dr Strauss, il ne faut pas croire qu'il contienne seulement la critique d'un système éphémère et paradoxal. Son but est tout à la fois négatif et positif, polémique et dogmatique. Il renverse l'erreur; mais il construit en outre, avec les ruines qu'il a faites, un piédestal pour la vérité. Lors même que l'influence du Dr Strauss aura cessé, le théologien trouvera toujours dans ce livre, deux choses très nécessaires au développement des sciences religieuses: — une riche collection de documents, pour servir à l'histoire du Rationalisme, — et des matériaux plus précieux encore, pour la biographie de N. S. Jésus-Christ considérée au point de vue exégétique.

Il y a d'ailleurs, dans le livre de Strauss, une masse énorme d'objections, auxquelles le Rationalisme ne re-

maître de tous les bourreaux; personne ne le surpasse, quand il s'agit de frapper de terreur, de torturer, de tyranniser. » — Un autre jour, il traitait ainsi l'Ecclésiaste: « Ce livre est tronqué; il n'a ni bottes, ni éperons; il chevauche en chaussons, absolument comme moi, quand j'étais encore moine. » Judith et Tobie étaient encore plus maltraités par lui: « Judith ne me semble qu'une tragédie, qui nous apprend quelle est la fin des tyrans. Quant à Tobie, c'est une comédie, où l'on parle beaucoup de femmes, et qui renferme bien des choses risibles et folles. » Il ne s'exprimait guère plus respectueusement au sujet de l'Ecclésiastique, du second livre des Machabées et du livre d'Esther: « L'auteur de l'Ecclésiastique était un bon prédicateur de la loi, ou un juriste, et il enseigne la manière de se bien comporter à l'extérieur; mais ce n'est pas un prophète, et il ne sait absolument rien du Christ..... Je suis tellement l'ennemi du IIe livre de Machabées et du livre d'Esther, que je

noncera jamais; or c'est à réfuter ces objections que M. Tholuck s'attache principalement. Il choisit celles qui lui paraissent les plus fortes; il montre qu'elles s'évanouissent, quand on les soumet à un sérieux examen, et il détruit par là le prestige des difficultés moins spécieuses qu'il néglige de discuter. Voilà ce qui donne à son œuvre une importance durable. Les ennemis du Christ et de l'Évangile essayeront toujours de rajeunir les mêmes sophismes; ils les transformeront avec plus ou moins d'art; ils les combineront d'une façon plus ou moins originale; ils ne se résigneront point à les abandonner. Nous serons donc condamnés à reproduire sans fin les mêmes réponses; et, pour soutenir dignement cette lutte interminable, il nous faut perfectionner de siècle en siècle nos moyens de défense, comme nos adversaires

voudrais qu'ils n'existassent pas, parce qu'on y trouve une foule de juiveries et de corruptions payennes. — Le Nouveau Testament lui inspirait-il plus de réserve? Non : écoutez : « L'évangile de S. Jean est le seul vraiment tendre, le seul véritable évangile, celui qu'il faut préférer de beaucoup aux autres. De même, les épîtres de S. Pierre et S. Paul sont au-dessus des trois autres évangélistes. » Pour ce qui est de l'épître aux Hébreux, « nous ne devons pas nous arrêter, si nous rencontrons sur notre route un peu de bois, de foin et de paille. » — « *L'épître de S. Jacques est une véritable épître de paille*, en regard des épîtres de S. Paul; elle ne renferme rien qui rappelle la manière évangélique. » Quant à l'Apocalypse, « je ne trouve absolument rien d'apostolique, ni de prophétique dans ce livre... *Que chacun en pense ce que lui dicte son esprit. Pour moi,* MON ESPRIT Y RÉPUGNE, ET CELA ME SUFFIT POUR LE REPOUSSER. » — Les exégètes rationalistes les plus audacieux ont-ils un autre langage?

savent perfectionner leurs moyens d'attaque. Tout livre qui peut servir, ne fût-ce que sur un seul point, à ce progrès de la controverse, possède un titre évident à l'attention des théologiens ; or nous croyons que ce livre est destiné à répandre, sur quelques faces de l'histoire évangélique, une lumière nouvelle.

Qu'on prenne garde néanmoins de chercher dans ce volume plus qu'il ne contient. Notre auteur n'a pas pour but de montrer ici que nos évangiles ont été inspirés d'une manière *surnaturelle* *. Non-seulement il ne s'engage pas dans cette question, mais il manquait des données indispensables pour la résoudre scientifiquement. Si l'on veut justifier à cet égard la foi unanime et constante de l'Église, il faut recourir en effet à des arguments et à une méthode que la science protestante ne saurait employer sans une contradiction manifeste **. Le terrain sur lequel M. Tholuck s'est attaché à combattre le Rationalisme devait lui paraître plus facile à défendre ; le secours de la tradition ecclésiastique y est en effet moins nécessaire, bien que, là encore, on ne puisse le dédaigner sans tout compromettre.

La biographie du Christ contenue dans le Nouveau-Testament appartient-elle à la Mythologie, ou à l'Histoire ?

* Il fait même certaines concessions qui pourraient, du moins au premier abord, sembler difficiles à concilier avec l'inspiration *surnaturelle* de l'histoire évangélique. Au reste, on doit parfois abandonner *provisoirement*, au début de la controverse, des vérités qu'on se réserve de prouver plus tard, quand on aura établi les principes nécessaires à leur démonstration.

** Voyez les *Conférences* de Mg^r^ WISEMAN sur la règle de foi protestante et la règle de foi catholique.

Telle est la question que notre auteur s'est proposé de résoudre.

Pour mettre en évidence la *crédibilité de l'histoire évangélique*, on peut montrer que la vie du Christ s'enchaîne logiquement à ce qui la précède, comme à ce qui la suit, qu'elle est même exigée par l'ensemble de l'histoire universelle, puisque le développement religieux de l'humanité, depuis son origine jusqu'à nos jours, s'explique par elle et ne peut s'expliquer sans elle*. Bien plus, tout ce qui tend à démontrer, d'une manière quelconque, la divinité du Catholicisme, tend à prouver aussi la *crédibilité historique de l'Évangile.* Dans nos croyances en effet, l'histoire s'enchaîne logiquement au dogme, à la morale, au culte, à la discipline; les idées tiennent aux faits, par des liens indissolubles; et, de même que les éléments du Christianisme adhèrent les uns aux autres, ils se rattachent, de près ou de loin, à tout le reste. Voilà pourquoi la Théologie s'encadre de tous côtés dans les autres sciences; voilà aussi pourquoi la Psychologie, l'Ontologie, l'Esthétique, la Philosophie morale, l'Économie politique et l'histoire entière de la civilisation, peuvent conduire de proche en proche ceux qui les étudient, à reconnaître la *crédibilité* et la

* Voyez le *Discours sur l'histoire universelle*, par Bossuet; les *Conférences* du P. Lacordaire, 1846-1847; *La Christologie de l'Ancien-Testament*, par Hengstenberg (en allemand); l'admirable *Démonstration évangélique* de Léland, dont tous les arguments sont pris en dehors de l'Évangile; *l'Histoire de l'établissement du Christianisme tirée des seuls auteurs juifs et payens*, par Bullet; le *Tableau du monde romain sous les Césars*, par M. de Champagny, ouvrage éminent et trop peu connu; etc.

certitude nécessaire de l'histoire évangélique. Un traité complet sur la question discutée dans ce livre, ne serait donc rien moins qu'une encyclopédie théologique; édifice colossal, dont l'histoire universelle serait la base, et dont chaque science devrait poser une assise.

M. Tholuck n'a point eu la prétention de réaliser cette œuvre gigantesque. Il n'a pas entrepris d'indiquer tous les rapports, qui enchaînent les principaux objets de nos connaissances à la doctrine et à la vie du Christ, « in quo omnia constant », dit S. Paul. Il ne s'est pas proposé de nous peindre à grands traits, comme Bossuet, les annales du peuple hébreu si pleines de prodiges, la corruption progressive du monde payen, les égarements du rationalisme antique, la nécessité d'un secours surnaturel pour relever le genre humain de son incurable déchéance, l'établissement merveilleux de l'Église, ses luttes, ses triomphes, le miracle perpétuel de son existence, en un mot, ce vaste drame de l'histoire universelle, dont le Christ est le centre. Mais, pour réfuter le système mythique, il n'était nullement nécessaire de donner à la controverse ces proportions gigantesques. Le Dr Strauss avait concentré ses efforts sur les récits évangéliques, et, par une analyse dissolvante, il avait tenté d'enlever à ces récits toute valeur historique. Tâchant de rétrecir, autant que possible, le terrain du combat, afin de nous ravir nos plus grands avantages, il avait attribué à la critique interne du Nouveau-Testament une importance excessive, et il défiait les théologiens de le terrasser dans ce champ-clos. Notre auteur n'a pas craint d'accepter son défi. Après avoir montré combien il est absurde d'enfermer l'Exégèse dans des limites aussi arbitraires, il a su triompher encore dans le cercle étroit et mobile qu'il plaisait à son adversaire de

tracer autour de lui. Le témoignage de Luc, de Marc et de Jean, considéré en lui-même, mérite-t-il notre confiance? Indépendamment des autres témoignages et des garanties extrinsèques qui peuvent l'accréditer, nous offre-t-il dans ses caractères internes des gages suffisants de *crédibilité historique?* Telle est la question que M. Tholuck s'est proposé surtout d'éclaircir; et il l'a fait avec un soin que nul critique n'apporta jamais à contrôler les *Mémoires* de Xénophon sur Socrate.

Quand on veut démontrer la certitude du témoignage évangélique, on s'attache communément à prouver: 1° que les évangélistes n'ont pas voulu tromper; 2° qu'indépendamment de toute inspiration surnaturelle, ils n'ont pas pu se tromper sur les faits importants et décisifs de la vie du Christ; 3° qu'enfin ils n'auraient pu tromper, quand même ils l'eussent voulu. De ces trois thèses, M. Tholuck n'a guère développé que la seconde; encore s'en faut-il bien qu'il ait indiqué toutes les preuves, dont il aurait pu l'appuyer. Son cadre est donc plus étroit que celui de nos traités élémentaires sur la certitude de l'histoire évangélique *; et néanmoins il est assez large pour que notre savant exégète ait pu y accumuler un grand nombre de recherches d'une haute valeur. Si notre volume a besoin d'être complété par les traités de nos meilleurs apologistes, en revanche on ne pourra méconnaître qu'il complète ces traités sur plusieurs points fort importants.

Archéologue éminent, humaniste profondément versé

* Cfr la *Démonstration évangélique* de Duvoisin; la *Certitude des preuves du Christianisme*, par Bergier; *Dissertations sur la Religion*, par M. La Luzerne; *Études philosophiques sur le Christianisme*, par A. Nicolas, etc.

dans l'étude des littératures profanes, M. Tholuck s'est attaché, par exemple, d'une manière spéciale, à vérifier les passages où nos évangélistes font allusion à des évènements, à des dates, à des coutumes, à diverses circonstances historiques, ou géographiques, dont nous sommes instruits d'ailleurs par des écrivains juifs, grecs, ou latins, étrangers au Christianisme. Ces passages, il est vrai, ont, par eux-mêmes, assez peu d'importance religieuse; mais l'argument qu'ils nous fournissent n'en est que plus fort. Si nos évangélistes ont été scrupuleusement exacts dans des détails même qui n'étaient nullement de nature à exciter leur attention, quelle n'a pas dû être leur exactitude, quand il s'est agi de constater et de raconter des faits d'une immense portée, des faits dont la certitude était l'unique preuve de leur mission, et qu'ils devaient s'attendre, par conséquent, à voir contrôler de la manière la plus rigoureuse * !

Strauss et ses partisans ont observé malignement que les apologistes anglais, surtout Lardner, avaient beaucoup servi à notre auteur, qui l'avoue loyalement. Toutefois il n'y a pas, dans ce livre, un seul chapitre qui

* Si autem Christus non resurrexit, disait S. Paul, inanis est ergò prædicatio nostra, inanis est et fides nostra; invenimur autem et falsi testes Dei; quoniam testimonium diximus adversùs Deum quòd suscitaverit Christum. Ergò et qui dormierunt in Christo, perierunt? Si in hâc vitâ tantùm in Christo sperantes sumus, miserabiliores sumus omnibus hominibus. Nunc autem Christus resurrexit à mortuis, primitiæ dormientium (I *Cor.*, XV; ℣ 14-20.). — Les miracles sont dans la vie du Christ, ce que sont Arbelles et Pharsale dans la vie d'Alexandre et de César.

ne soit enrichi de documents nouveaux, et M. Tholuck a pu répondre justement à ses détracteurs « qu'il avait plus « fait, sous ce rapport, pour l'histoire évangélique, que « Strauss n'avait fait contre elle. » Strauss, en effet, manque complètement d'érudition originale ; et, pour défendre à cet égard sa réputation, il n'a eu qu'une chose à dire, c'est que, « dans un combat scientifique, la victoire « ne dépend pas seulement de la masse des troupes, mais « aussi de la tactique du général. »

III. — Après avoir indiqué très sommairement à nos lecteurs ce qu'ils trouveront dans le livre dont nous leur offrons une traduction abrégée *, il nous reste à leur dire quelques mots sur l'origine et sur le caractère de cette traduction.

Il y a environ huit ans, Mgr l'Évêque de Bayeux créa dans son grand séminaire et daigna me confier un nouveau cours, destiné à servir de complément aux études philosophiques, et d'introduction aux études théologiques. Pour remplir le but de ce cours, je m'attachai surtout à réfuter les systèmes du rationalisme contemporain sur l'histoire de la Philosophie et de la Religion. Les audacieux paradoxes de certains exégètes allemands et en particulier les théories sceptiques du Dr Strauss devaient naturellement occuper dans ce cadre une place importante. Chaque année, je consacrai en effet un temps assez long à les discuter. Les apologistes et les exégètes français, ou

* Pour suppléer à l'insuffisance de ces indications, nous allons donner, à la suite de cette introduction, une table analytique fort détaillée, qui pourra servir de repère à nos lecteurs. La table du texte allemand ne contient que les titres des chapitres.

anglais, me fournirent tout d'abord des matériaux plus que suffisants pour remplir cette tâche. Néanmoins, tant que je fus réduit à ces matériaux, je sentis péniblement qu'il y avait là, dans mes recherches, une lacune regrettable. Des laïques pleins de zèle et profondément instruits de la langue allemande *, voulurent bien alors venir en aide à mon insuffisance. Pour seconder mes efforts et servir au progrès de l'enseignement ecclésiastique, ils me proposèrent de traduire les productions théologiques, ou exégétiques de l'Allemagne chrétienne, qui me sembleraient les plus utiles dans l'état présent de la controverse. Du reste, étrangers à toute ambition littéraire, se défiant beaucoup d'eux-mêmes, et n'aspirant qu'à sanctifier leurs loisirs, ils m'abandonnèrent leurs manuscrits, afin que j'en usasse librement pour la défense de notre sainte cause. Ils mirent seulement à cet abandon une réserve **: c'est que, si je publiais une partie de leurs travaux, leur nom du moins demeurerait toujours inconnu du public. Puissé-je, en révélant, à leur insu, la part qu'ils prennent ainsi à nos travaux, ne pas trop inquiéter leur modestie! Mais, quoiqu'il arrive, j'aurais cru manquer à un devoir, si j'eusse gardé le silence sur ce noble exemple de désintéressement et de zèle. Il est bon que l'on sache ce que la foi inspire encore de dévouement et d'abnégation, dans une époque d'égoïsme vaniteux et de cupidité insatiable, où des hommes célèbres ont spéculé souvent sur des tra-

* L'un d'eux a passé une partie de sa jeunesse en Allemagne, et a suivi, durant plusieurs années, les cours de l'Université de Giessen.

** Cette réserve est bien la seule ; car le présent volume se vend au profit du séminaire de Sommervieu.

ductions qu'ils n'avaient pas faites, mais dont ils ne recueillent pas moins le profit et la gloire.

Parmi les ouvrages d'exégèse dont les traductions nous furent ainsi confiées, nous choisîmes tout d'abord celui-ci, et nous en commençâmes l'impression, il y a déjà quelques années. En le livrant au public, après bien des retards involontaires, nous regrettons encore de n'avoir pu lui consacrer plus de temps et plus de soins; nous regrettons surtout que diverses circonstances nous aient empêché de donner à certaines parties de ce volume la correction typographique et littéraire, qu'on aurait droit d'y attendre. Ce n'est pas un léger travail, que de donner une forme française à un ouvrage allemand, spécialement à un ouvrage de controverse exégétique, tel que celui-ci; à moins d'avoir essayé ce travail, on ne saurait même en soupçonner toutes les difficultés. Nous ne nous flattons pas d'avoir réussi à les vaincre complètement; mais, si fatigante que la lecture de ce volume puisse sembler encore parfois *, nous croyons avoir épargné à nos lecteurs bien des ennuis, en abrégeant souvent le texte de M. Tholuck. Notre manuscrit contenait une traduction très littérale et très complète, mais qui n'avait point été primitivement composée en vue du public. Quand nous eûmes résolu d'éditer cette traduction, nous fûmes donc obligé de lui faire subir un remaniement profond. Il nous fallut, par exemple, couper et couper encore des phrases compliquées de citations, de parenthèses, ou de pro-

* Malheureusement les premières pages sont peut-être les plus obscures; nous prions donc ceux de nos lecteurs qui seraient peu familiarisés avec les formules de la philosophie allemande, de ne pas se laisser rebuter par ces premières pages.

positions incidentes, et qui, suivant la coutume allemande, couvraient maintes fois plusieurs pages de leurs périodes sans fin. Nous avons en outre supprimé des discussions destituées d'intérêt pour notre pays, et des erreurs que nous n'eussions pu reproduire, sans nous engager dans une polémique longue et intempestive. Si, malgré tout cela, les allures de notre savant critique sont encore pesantes et embarrassées, nous sommes du moins convaincu qu'il dédommagera amplement les esprits assez patients pour le méditer; nous inscririons donc volontiers, sur sa première page, ces paroles de l'Écriture: « Patientiam habe in me, et omnia reddam tibi *. »

Cet ouvrage ayant été publié en Allemagne avant la dernière édition de la *Vie de Jésus*, nous n'avons pu faire concorder les passages de Strauss cités ici avec la traduction de M. Littré. Notre auteur a suivi en effet la première édition du livre de Strauss, tandis que M. Littré a suivi, en grande partie, la troisième édition, dans laquelle Strauss a modifié notablement la forme primitive de son œuvre. En comparant notre volume avec la traduction française de la *Vie de Jésus*, on ne tardera pas à s'apercevoir que, sur plusieurs points, Strauss a senti le besoin de battre en retraite devant son habile antagoniste. Mais, comme il n'a voulu renoncer à aucune de ses erreurs fondamentales, la critique de M. Tholuck conserve toujours la même importance**. C'est en vain que l'auda-

* Matth., XVIII, ℣. 26.

** Que l'on examine l'édition de M. Littré, depuis la première page jusqu'à la dernière, on verra qu'elle se réduit, comme les premières éditions allemandes, aux deux thèses que voici: — 1° L'authenticité des quatre évangiles ne peut être

cieux adversaire de l'Évangile déploie les ressources inépuisables de sa dialectique, afin de cacher sa défaite : la victoire de notre auteur demeure évidente pour le bon sens attentif.

Nous nous étions proposé d'abord de donner à cette introduction et aux notes qui terminent l'ouvrage, une étendue plus considérable ; mais la traduction ayant formé à elle seule un volume assez gros, nous avons dû renoncer à notre projet, et il nous a été impossible de tenir toutes les promesses que nous avions cru pouvoir faire çà et là dans quelques notes de nos deux cents premières pages. En revanche, nous sommes heureux d'annoncer à nos lecteurs qu'ils trouveront le complément naturel et nécessaire de cette publication dans l'ouvrage que M. l'abbé Chassay vient d'entre-

prouvée, d'une manière certaine, par aucun témoignage historique ; le caractère interne des récits évangéliques doit donc seul décider la question de leur crédibilité ; or, quand on considère les contradictions et l'inexactitude de ces récits, on est conduit tout au moins à rejeter la partie surnaturelle de la vie du Christ. — 2° Les miracles sont impossibles, et dès-lors toute relation miraculeuse est incroyable (Voyez spécialement t. I, p. 80, 107-108, de la trad. fr.). — Les arguments développés ici par M. Tholuck tendent plus ou moins directement à renverser cette double thèse ; ils gardent donc leur actualité et leur force. « Pour que le rôle de la polémique dût subir un changement profond, observe notre auteur (Préf. de sa 2° édit.), il faudrait que Strauss se résignât enfin à reconnaître d'une manière positive l'authenticité d'un évangile au moins, ou qu'il renonçât à supposer d'avance l'homogénéité absolue de tous les faits historiques. Mais cette dernière hypothèse est toujours pour lui un axiôme, sur lequel il n'admet pas même

prendre *. C'est assez pour moi d'avoir creusé un nouveau sillon dans un terrain fertile et trop négligé; les mains d'un ami achèveront de cultiver le champ et recueilleront la moisson.

En quittant ce travail, et en retournant à d'autres études qu'il a souvent interrompues, je n'ai plus qu'une chose à demander au Ciel: c'est que ce livre, tout imparfait qu'il est, ne soit pas inutile à notre patrie bien-aimée. Puisse-t-il éclairer quelques âmes fascinées, ou du moins troublées par l'exégèse rationaliste! Puisse-t-il aussi servir un peu à ranimer et à développer parmi nous le goût de l'Exégèse sacrée! C'est dans cet espoir que nous le dédions spécialement aux professeurs de Théologie et d'Écriture sainte. Le précieux héritage des sciences

la discussion. Ce n'est pas l'incertitude de l'histoire évangélique qui l'amène à cette supposition, c'est au contraire cette supposition qui le conduit à soutenir l'incertitude de cette histoire. La force des preuves historiques contre lesquelles il se débat, se manifeste par l'aveu des doutes qu'il éprouve sur la légitimité de son scepticisme, concernant l'authenticité de l'Évangile de Jean. Les aveux qu'il a faits au sujet des miracles dans son troisième écrit polémique, ne révèlent pas moins clairement son embarras. Ces aveux lui sont si bien arrachés par la force des choses que, malgré le sang-froid apparent de sa défense, on sent qu'il n'est pas tranquille; et le jour pourrait bien venir, où il se verrait contraint aussi sur ce point de *douter de son doute.* »

* *Le Christ et l'Évangile, Histoire critique des systèmes rationalistes contemporains sur les origines de la révélation chrétienne*, par l'abbé F.-E. Chassay, professeur au grand séminaire de Bayeux. (Voyez, sur cet ouvrage, une note à la fin du présent volume.)

ecclésiastiques leur est confié presque entièrement, depuis la destruction de nos ordres religieux et de nos vieilles universités. S'ils négligeaient de féconder et d'agrandir cet héritage, s'ils ne savaient pas même le défendre contre les envahissements du scepticisme, qui pourrait aujourd'hui se charger à leur place de cette double mission ? Personne évidemment. Dieu veuille donc leur inspirer un zèle proportionné à la grandeur des devoirs qui leur sont imposés ! Non contents de préparer une milice dévouée et capable de repousser les attaques de l'ennemi, ils travailleront alors, sans jamais quitter leurs armes, à relever les fortes murailles de la Jérusalem spirituelle. Alors aussi, l'humble pierre que nous apportons à cette œuvre de reconstruction, trouvera sa place dans quelqu'une des hautes tours, qui doivent protéger les abords de la cité sainte.

H. DE VALROGER.

Sommervieu, mai 1847.

TABLE ANALYTIQUE.

humaine les attributs qu'on avait jusque-là placés dans la personne de Jésus. — Résumé de sa christologie. — Comment elle s'accorde, soit avec le philosophisme du XVIIIe siècle, soit avec le culte des intérêts matériels professé par la *jeune Allemagne* et par les politiques de notre temps (p. 15-19). — Aveux de Strauss concernant la position des *ministres du saint évangile*, qui adopteraient les conclusions de sa *critique spéculative* (p. 20-22). — Esquisse de son système d'attaque contre l'histoire évangélique : l'authenticité des évangiles contrarie son projet ; il la nie. — Ce qu'il essaie d'établir par des raisons internes, 1° au sujet des trois premiers évangiles ; 2° au sujet de l'évangile de S. Jean. — Strauss a-t-il découvert des arguments nouveaux et décisifs? — Comment répond-il aux preuves externes de l'authenticité des évangiles? Il avoue ne pas placer volontiers le combat sur ce terrain ; mais il se flatte d'être invincible sur le terrain des critères internes. — Réflexion générale sur ses deux principaux arguments : l'impossibilité des miracles, et les nombreuses discordances des récits évangéliques. — *Concordances* composées par Eusèbe, par S. Ambroise et S. Augustin ; leur mérite. — Les contradictions apparentes de l'histoire évangélique avaient été signalées et exploitées, dès le IIIe siècle, par Porphyre ; au XVIIe siècle et au XVIIIe par Chubb et Morgan, déistes anglais ; puis par l'auteur des *Fragments* de Wolfenbuttel (p. 23-28). — Peut-on établir un parallèle entre le travail de Strauss et le travail de Niébuhr sur l'histoire romaine (p. 28-30) ? — Comment expliquer la sensation causée par la *Vie de Jésus* ? — En quoi consiste l'importance de cet ouvrage? — Il résume tous les doutes du scepticisme contemporain. — L'audace du critique est la moitié de sa victoire. — Ses formules dédaigneuses. — Ce qui rend son ouvrage très dangereux (p. 31-38). — Strauss est-il véritablement modéré ? — Sa haine contre les histoires miraculeuses le rend infidèle aux assertions qu'il a émises sur le caractère général de l'histoire évangélique. — Cynisme impie

avec lequel il parle de toutes les circonstances de la Passion. — Comment il apprécie l'évangile de S. Jean, et les discours de Jésus rapportés par cet évangéliste (p. 38-42). — Il ne tire pas cependant toutes les conséquences, qui ressortent de ses prémisses. — Résumé de l'histoire évangélique telle qu'il la conçoit. — Quelles étaient, d'après lui, les idées que Jésus s'était formées sur le royaume messianique. — Comment il cherche à expliquer les causes de la Passion de Jésus, la Résurrection et les diverses christophanies. — Il va jusqu'à accuser Jésus de fanatisme. — Ce n'est point aux Apôtres, mais à la tradition de seconde, troisième et quatrième main qu'il attribue la création involontaire de la mythologie du Nouveau-Testament. — Inconséquence de Strauss : il devrait logiquement soutenir que nos évangiles sont, en grande partie, l'œuvre de l'imposture (42-53).

CHAPITRE III. — De la notion du Mythe et de son application au Nouveau-Testament. — Strauss aurait dû déterminer la notion du Mythe d'une manière précise ; mais cette notion est toujours chez lui vague et changeante. — Auteurs qui ont approfondi l'essence du Mythe. — En quoi le Mythe se distingue du Symbole, de la tradition populaire et du conte (p. 53-56). — Système de Strauss touchant l'origine des histoires miraculeuses. — Examen de ce système : observations sur les analogies du Nouveau-Testament avec l'ancien et avec certains récits mythologiques. — Curieux exemples de semblables rapprochements entre des faits appartenant à l'histoire ancienne et des faits appartenant à l'histoire moderne. — Combien est ridicule la manière dont Strauss peint les auteurs du Nouveau-Testament empruntant les matériaux de leurs récits aux diverses parties de l'Ancien-Testament (p. 57-65). — Lois générales de la formation des mythes et des traditions populaires. — Sentiment d'O. Muller et de Niebuhr sur ce sujet : on retrouve un fil historique jusques dans les ténèbres les plus profondes, qui en-

veloppent l'origine des peuples et de l'humanité. — Absurdité du pyrrhonisme de Strauss (p. 65-69). — Comment cet exégète envisage les deux premiers évangiles et le quatrième. — Ses aveux concernant l'authenticité de l'évangile de S. Luc. — De nombreux témoignages, tirés du livre des *Actes*, démontrent que S. Luc a eu de fréquents rapports avec les témoins oculaires de la vie du Christ. — Conséquences de cette observation (p. 70-72). — Preuve générale qu'il doit y avoir des éléments miraculeux dans la vie de Jésus. — Témoignage de Quadratus. — Aveux des ennemis mêmes du Christianisme, Celse, Julien l'apostat; passages du Talmud. — Témoignage de l'historien Josèphe; observations sur l'authenticité de ce témoignage. — Courte réponse de Strauss : elle décèle son embarras et ne touche nullement au point décisif de la question (73-82). — Des récits mythologiques n'ont pu s'accréditer dans les églises chrétiennes jusqu'à la fin du premier siècle, ni même au commencement du second siècle. — Comment Strauss peut-il expliquer l'impression extraordinaire produite par le Christ, et l'immense révolution qu'il a opérée au sein de l'humanité? — A quoi il réduit la vie de Jésus et sa doctrine. — Embarras des exégètes *naturalistes* : avec leurs explications arbitraires, ils n'ont pu se délivrer du merveilleux, et ils sont tombés dans le ridicule. Strauss, après les avoir bien combattus, tombe, lui aussi, dans les défauts qu'il leur reprochait, et n'aboutit, en dernière analyse, qu'à des doutes inquiétants (83-93).

CHAPITRE IV. — Preuves historiques de la crédibilité des récits miraculeux contenus dans l'Évangile. — § 1er. Observations préliminaires (p. 94). — L'hypothèse métaphysique de l'impossibilité des miracles est toujours, pour Strauss, le principal motif du rejet des faits miraculeux. Il avoue que néanmoins, si l'on prouve par des témoignages extérieurs l'authenticité des Évangiles, ce sera une raison importante de ne pas considérer comme mythiques les récits contenus dans

ces livres. Conséquences de cet aveu. Aveux analogues de Vatke. — Réflexions sur les principes au nom desquels Strauss rejette *à priori* tous les faits surnaturels. — Il pousse la haine du merveilleux jusqu'à s'attaquer à tous les faits extraordinaires. — Belles paroles de Solger. — Plaisante application des raisonnements de Strauss à quelques phénomènes physiques. Les exégètes naturalistes n'ont pas méconnu aussi complètement l'action de la Providence sur les évènements de l'histoire évangélique. — Ce que deviendrait l'histoire d'Alexandre, de Napoléon, etc., entre les mains d'un critique semblable à Strauss (95-113).

§ II. Démonstration de la crédibilité de l'histoire évangélique tirée des Évangiles mêmes. — Strauss ne consacre pas plus de trois pages à justifier, par des sophismes frivoles, une hypothèse sur laquelle repose tout le reste de son livre : cette hypothèse, c'est l'insuffisance des preuves *externes* de l'authenticité de l'Évangile. — Il ne s'occupe sérieusement que des *critères internes*. Appréciation de cette tactique : combien les *critères internes* prêtent à l'arbitraire, quand ils ne sont appuyés d'aucune preuve *externe*, positive ou négative. — Exemples de Schleiermacher et de Wolf (p. 114-123). — Combien les préjugés de Strauss et l'intérêt de ses théories systématiques mettent d'obstacles à l'impartialité de sa critique. — Conditions ridiculement exorbitantes qu'il exige pour la démonstration de l'authenticité d'un livre. — Cette exigence conduit logiquement à un scepticisme absurde. — Strauss lui-même recule devant une application complète de ses principes (p. 124-128). — Coup-d'œil sur l'histoire récente de la critique biblique ; attaques successives contre l'authenticité de l'Ancien-Testament, puis contre celle du Nouveau. — Vogel et son école. — Plaintes éloquentes de J. Muller contre les profanateurs des livres saints. — A-t-on droit d'exiger d'un critique l'indifférence à l'égard du résultat, quand il s'agit de discuter l'authenticité d'un livre tel que la

Bible ? — Paroles de Gœthe sur les graves inconvénients de la critique négative. — Exégèse destructive de Schleiermacher, d'Ustéri, de Schulz, etc. — Strauss tenant pour indubitables les conclusions de ses précurseurs contre S. Matthieu, entreprend contre S. Marc et S. Jean un combat personnel (p. 128-138).

A. *Crédibilité de l'histoire évangélique, prouvée par l'évangile de S. Luc.*—Timides conclusions de Strauss concernant l'évangile de S. Luc.—Elles s'appuient principalement sur la supposition que S. Luc aurait écrit son évangile à une époque où S. Paul ne pouvait plus l'assister.— Réfutation de cette hypothèse.— L'authenticité de l'évangile de S. Luc fournit un argument péremptoire contre le système mythique.— Le Prœmium de l'évangile de S. Luc montre que cet évangéliste a eu l'intention d'écrire une histoire exacte. — Preuves de sa capacité. — Examen des circonstances extérieures dans lesquelles il a été placé (138-159). — Preuves de la crédibilité de son évangile tirées des caractères internes de cet ouvrage (160-163).— Discussion de deux passages, où les indications chronologiques de l'évangéliste se rattachent à l'histoire profane : le premier est relatif au dénombrement ordonné par Auguste (II, 1-2). Erreurs chronologiques et archéologiques, dont Strauss accuse ce passage. Réponse à ces difficultés : Préjugés légitimes en faveur de l'exactitude de S. Luc ; combien il s'est montré exact dans les divers endroits où il a parlé de personnages en dignité, de leurs relations et des dates de leurs biographies : grands prêtres, rois juifs, gouverneurs et proconsuls romains, etc. Combien la confusion était facile. Accord frappant soit avec les historiens payens, soit avec l'historien Josèphe. La Numismatique vient au secours de l'évangéliste accusé d'inexactitude. Les détails juridiques et militaires, relatifs aux fonctionnaires mentionnés, trouvent aussi leur confirmation dans les documents de l'antiquité. Conséquences de ces faits. Nouvelle preuve que l'évan-

géliste n'a pu se méprendre sur la date du gouvernement de Quirinius et du recensement. Un passage des Actes montre que S. Luc connaissait très bien les circonstances de l'ἀπογραφή. Résultat de toutes les observations précédentes. Solution directe de l'objection de Strauss. — Nouvelle objection. Réponse. Discussion de la difficulté la plus spécieuse. Dernière objection. Deux réponses, l'une indirecte, l'autre directe. Aveux de Viner et de Jost. Conclusion (p. 163-214).—Le second point incriminé est la désignation chronologiqne qui se trouve au commencement du troisième chapitre. Justification de ce passage (p. 214-219). — Éclaircissement sur la durée du ministère de Jésus. Assertions arbitraires et insidieuses de notre critique (p. 219-221). — Examen des récits qui appartiennent exclusivement à l'évangile de S. Luc. — Comparaison entre l'histoire évangélique et les légendes apocryphes de l'antiquité chrétienne, sur l'enfance de Jésus. De la conduite attribuée à Marie et à Joseph, quand Jésus enfant disparaît, au retour de Jérusalem à Nazareth. Le récit évangélique s'explique très-bien par les coutumes de l'Orient (p. 221-234). — L'enfant Jésus dans le temple, au milieu des docteurs. Objections de Strauss à ce sujet. Réponse (p. 234-237). — Dernière objection du critique, à l'occasion du chap. II de S. Luc, ℣ 33 (p. 237-239). — De l'apparition du Christ aux deux disciples qui se rendaient à Emmaüs (p. 239-242).—L'évangéliste s'est appuyé en partie sur les relations orales des témoins oculaires, en partie aussi sur des écrits primitifs. — Conjectures et observations judicieuses de Schleiermacher (p. 242-249).

B. *Crédibilité de l'histoire évangélique prouvée par l'évangile de S. Marc.* —Rapports intimes de S. Marc avec les apôtres S. Pierre et S. Paul. Témoignages en faveur de l'authenticité du second évangile. A quoi Strauss est réduit pour éluder leur force (p. 250-256). Le second évangile n'est il qu'un abrégé du premier et du troisième? Discordances des critiques récents touchant les

rapports des trois premiers évangiles entr'eux. Assertions et hypothèses contradictoires. De l'influence que les évangiles de S. Matthieu et de S. Luc auraient exercée, suivant Strauss, sur l'évangile de S. Marc. Réflexions judicieuses de Giescler. Échantillon des procédés que Strauss prête à S. Marc. Réfutation de l'hypothèse imaginée par Strauss (p. 256-267). — Circonstances qui accréditent puissamment le témoignage du prêtre Jean. Remarques critiques et philologiques à l'appui de l'authenticité du second évangile. Diverses hypothèses par lesquelles Hug et Giescler expliquent la concordance de S. Marc avec S. Matthieu et S. Luc. — Combien sont arbitraires et contradictoires les suppositions de Strauss, dans sa critique des deux récits miraculeux particuliers au second évangile (p. 268-276).

C. *Crédibilité de l'histoire évangélique prouvée par l'évangile de S. Jean.* — Histoire de la polémique contre l'authenticité du quatrième évangile. — Tactique de Strauss : comment il tâche d'échapper aux preuves externes de l'authenticité du quatrième évangile (276-279). — Témoignages des orthodoxes, des hérétiques et des payens en faveur de l'authenticité de cet évangile. — Témoignages des disciples mêmes de S. Jean (p. 280-290). Examen des critères internes invoqués par Strauss, contre l'authenticité du quatrième évangile. Quiproquo de notre critique (p. 291-295). — Principales différences qui ont frappé Strauss et les critiques plus anciens, dans la comparaison des trois premiers évangiles avec le quatrième. — 1° De la sphère d'activité du Sauveur. Les trois premiers évangiles contiennent-ils des indications de plusieurs séjours du Christ à Jérusalem ? Pourquoi ne nous offrent-ils pas, comme le quatrième, des récits spéciaux à ce sujet (p. 295-301) ? — 2° Durée de la vie publique de Jésus (301). — 3° Objections de Strauss sur la conduite de Jésus avant le crucifiement. — Absurdité de ces objections (p. 302-305). — 4° Différences entre les évangélistes, par rapport à l'heure du

crucifiement. — Conciliation historique de ces différences (p. 305-308). — 5° Histoire de la Résurrection : différences entre les récits des évangélistes ; raison de ces différences (309). — Objection plus spécieuse touchant le caractère des discours de Jésus, d'après S. Jean. Réponses : impossibilité de l'invention d'un type aussi parfait. — La différence qu'on remarque entre les portraits également fidèles d'un grand homme, peut provenir de la richesse de l'original et des impressions qu'il a dû faire sur les biographes. — Exemples de Leibniz et surtout de Socrate. — Autre exemple : Différence frappante entre les tendances de l'Église d'Orient et celles de l'Église d'Occident. — Le caractère personnel de S. Jean a pu le disposer à recueillir et à comprendre bien des choses, qui auront échappé aux autres évangélistes. D'ailleurs Strauss suppose à tort qu'il existe entre les relations de S. Jean et des *synoptiques* une différence totale, dans la forme et dans le fond. Aveux de de Wette et de Strauss lui-même. — Les éléments de ce qu'on appelle le *mysticisme* de S. Jean, se retrouvent dans les autres évangélistes et dans S. Paul. — Le but de S. Jean a été de compléter l'histoire du Sauveur. Témoignage de Clément d'Alexandrie. Les trois premiers évangélistes résument la portion la plus simple des discours du Christ (309-328). — Nouvelle objection de Strauss au sujet des discours que le quatrième évangile attribue à Jean-Baptiste. Réponse. — La ressemblance du style de S. Jean, dans ses épîtres, avec celui du Sauveur, dans l'Évangile, doit être attribuée à une fusion de la vie intérieure du disciple avec l'esprit de son maître. — Exemples analogues : dans l'Église primitive, S. Clément de Rome, S. Polycarpe, S. Ignace-martyr, etc. ; dans nos écoles contemporaines, Schleiermacher : à quel point il a subi l'influence de Platon. — Autres exemples. — Quelle influence le génie particulier de l'évangéliste a pu exercer sur la forme de ses récits et spécialement sur sa manière de reproduire les discours de Jésus. — Instance du critique et réponse. Raisons de la facilité avec laquelle les évangélistes

et surtout S. Jean ont retenu les discours du Christ. — Exemple analogue fourni par S. Irénée. — Inspiration surnaturelle qui, d'après la promesse de Jésus, devait rappeler ses instructions à ses disciples. — Dernière difficulté : les discours du Christ étaient-ils à la portée des auditeurs ? — Réponse (329-347).

D. *Crédibilité du récit de la Passion, d'après les quatre évangélistes.* — Résumé des attaques de Strauss contre le récit de la Passion. Réponse : la plupart des négations et des doutes groupés sur ce point par notre critique, étant trop évidemment destitués de raison pour exiger une discussion sérieuse, on se bornera ici à examiner : 1° ce qui concerne les hauts fonctionnaires mis en scène dans le récit de la Passion ; 2° le fait de la condamnation de Jésus ; 3° celui du crucifiement. — Parfaite harmonie de l'histoire profane avec nos évangiles. Témoignages de Josèphe et de Tacite (p. 348-358). — Digression concernant la mort de Jean-Baptiste ; confirmation de ses circonstances, par divers renseignements empruntés à Josèphe, à Suétone, à Dion-Cassius, etc. (p. 359-362). — Le droit d'exécuter des arrêts de mort avait-il été retiré aux Juifs ? Objection tirée du Talmud. — Le récit évangélique est ici confirmé par le droit romain. — Autres circonstances de la condamnation du Christ et de sa Passion. — L'exactitude du récit évangélique est confirmée par son accord avec divers documents que nous fournissent Josèphe, Philon, Suétone, Plaute, Plutarque, etc. et des critiques modernes, tels que Walter, O. Muller, Hug (p. 362-368). — Toutes les particularités du crucifiement rapportées dans les Évangiles, sont aussi entièrement conformes aux usages du temps. — Prétention du D. Paulus réfutée par Hengstenberg, Hug, Barh, Heydenrich. Aveux de Strauss à ce sujet (p. 369-371). — Autres preuves de la crédibilité du récit évangélique de la Passion : caractère attribué à S. Pierre et à Pilate. — Comparaison avec le portrait que trace de Pilate un évangile apocryphe (372-377).

§ III. Crédibilité de l'histoire évangélique, démontrée par les Actes des Apôtres et par les Épîtres du Nouveau-Testament. — Les Actes et les Épîtres continuent la chaîne de l'histoire évangélique, et c'est encore le merveilleux qui en forme les anneaux. Comment expliquer la prodigieuse révolution qui s'opéra dans l'âme des Apôtres, après la mort du Christ. — Théorie du Dr Paulus. Système du Dr Strauss. — Quelles conséquences l'histoire de l'Église nous autorise-t-elle à tirer rétrospectivement sur l'histoire de son chef? Strauss ne peut proposer que deux hypothèses (p. 378-388). — Examen de trois chapitres des Actes. Désignations géographiques précises, parfaitement conformes à ce que nous savons d'ailleurs sur l'histoire et la géographie de ces temps. — Autres particularités nombreuses qui concordent, d'une manière frappante, avec divers documents historiques. — Accord non moins remarquable des derniers chapitres des Actes, avec les renseignements géographiques et historiques que nous fournissent Horace Cicéron, Josèphe, etc. — Conjectures plausibles qui concilient un passage des Actes (c. V, ℣ 36) avec Josèphe. — Garanties de la vérité des miracles rapportés dans les Actes (p. 389-403). — Caractère admirable de S. Paul. — Ses épîtres confirment, sur tous les points, l'histoire évangélique. — Combien un caractère aussi droit, aussi modeste et aussi éclairé nous doit inspirer de confiance, dans le témoignage qu'il rend à plusieurs miracles dont il avait été le sujet, l'auteur, ou le témoin (p. 404-409).

§ IV. Crédibilité de l'histoire évangélique prouvée par sa comparaison avec d'autres traditions qui ont, en apparence, la même nature. — Rapprochements trompeurs entre l'histoire évangélique et des traditions indignes de foi. — Celse et Hiéroclès opposèrent aux miracles du Christianisme les prétendus miracles du Paganisme. Parallèle établi par ce dernier entre Apollonius de Tyane et J.-C. De la biographie d'Apollonius par Philostrate (p. 410-415.). — Des dispositions requises pour bien ap-

préciser les relations de faits surnaturels : sage principe de S. Augustin. — Les Apôtres étaient-ils aussi crédules que les exégètes rationalistes affectent de le supposer (413-416) ? Du parallèle sacrilège que l'on a essayé d'établir entre certains mythes payens et quelques récits miraculeux du Nouveau-Testament (416-419).

A. *Du cycle des évangiles apocryphes.* — Combien le caractère des évangiles apocryphes contraste avec celui des évangiles canoniques : une comparaison attentive et impartiale de ces deux classes de documents ne sert qu'à démontrer la crédibilité historique du Nouveau-Testament (419-433).

B. *Miracles de l'Église catholique.*—Les miracles n'ont jamais cessé entièrement dans l'Église : l'histoire ecclésiastique nous en offre un bon nombre, que la critique la plus exigeante ne peut récuser, et ils confirment ceux de l'Évangile de la manière la plus décisive. — Quant à ceux qui ne méritent pas notre créance au même degré, ou qui en sont tout-à-fait indignes, ils ne peuvent discréditer ni le surnaturel du Nouveau-Testament, ni l'autorité de l'Église (433 440).

C. *Des miracles attribués à Mahomet.* — Absurdité des traditions musulmanes qui attribuent des miracles à Mahomet.—Les relations écrites n'offrent les premiers vestiges de ces prétendus miracles qu'au bout de deux cents ans.—Le Coran leur donne d'ailleurs un démenti formel.—Il est donc faux que toutes les religions possèdent des histoires miraculeuses appuyées de garanties égales (440-444).

CHAPITRE V. DES CONTRADICTIONS DE L'HISTOIRE ÉVANGÉLIQUE. — Les contradictions de détail, que l'on impute à l'histoire évangélique, ne pourraient, fussent-elles inconciliables, nuire sérieusement à la certitude de l'ensemble. C'est ce qu'ont fort bien vu les Pères de l'Église et les commentateurs orthodoxes

les plus habiles. — Contraste des procédés que suivent tous les critiques, quand il s'agit des écrivains profanes, et des règles d'herméneutique imaginées par Strauss, pour mettre les évangélistes en contradiction les uns avec les autres.—Observations générales sur les différences que nous offrent les récits des quatre évangiles. Quelques raisons de la peine que nous avons parfois à les concilier. —On rencontre sans cesse des difficultés semblables chez les historiens les plus exacts, là même où se trouvent réunies toutes les circonstances qui auraient dû, ce semble, préserver ces historiens de toute inexactitude, ou obscurité (444-454). — Curieux exemples fournis par les historiens d'Alexandre et de Napoléon.—Etranges contradictions de Tite-Live et de Polybe, concernant le passage des Alpes par Annibal; divergences des savants qui ont voulu concilier ces contradictions.—Autres exemples tirés de l'histoire ancienne, moderne et même contemporaine (454-464). — Un accord absolu n'est point nécessaire pour la crédibilité des faits essentiels. — Ce que pensaient à cet égard les écrivains du Nouveau-Testament et les Pères de l'Église primitive.—Combien les antilogies de nos écrivains sacrés sont insignifiantes au point de vue religieux; — Elles n'ont pu déterminer le scepticisme de Strauss (465-471).

Notes de l'auteur (473-490). — Notes de l'éditeur (491-520). —Une leçon au Collège de France, en 2547.

ERRATA.

P. 14, l. 5, au lieu de *fait*, lisez : *faite*.
P. 49, l. 13, au lieu de *On été*, lisez : *On a été*.
P. 55, l. 9, au lieu de *développée*, lisez : *développé*.
P. 62, l. 4, au lieu de *subtile*, lisez : *subtil*.
P. 64, l. 27, au lieu de *impure*, lisez : *impur*.
P. 85, l. 5, au lieu de *toute entière*, lisez : *tout entière*.
P. 111, l. 21, au lieu de *contenter*, lisez : *contente*.
P. 174 et 219, en note, au lieu de *Lipsius*, lisez : *Juste-Lipse*.
P. 207, l. 3, au lieu de *la dignité du roi*, lisez : *la dignité de roi*.
P. 270, l. 5, au lieu de (*Eusèbe*, *v.* 6, *c.* 14), lisez (*Eusèbe*, *L. VI*, *c.* 14).
P. 274, l. 12, au lieu de *qu'on trouve Marc*, lisez : *qu'on trouve chez Marc*.
P. 278, l. 9 et 10, au lieu de *ce triste courage*, lisez : *le triste courage de relever encore une fois cette thèse désespérée*.
Ibid. l. 21-22, au lieu de *pour lui reconnaître l'évidence*, lisez : *avant de reconnaître son évidence*.
P. 279, l. 19-20, au lieu de *l'authenticité de l'auteur*, lisez : *l'authenticité de notre évangile*.
P. 281, l. 2, au lieu de (*chapitre* 24, *l.* 111), lisez (*L. III*, *c.* 24).
P. 283, l. 10, au lieu de *dès l'an* 150, *cinquante*, lisez : *de trente à cinquante ans* ; — l. 23, au lieu de *l'an* 110, lisez : *l'an* 140 ; — et à la note, au lieu de *Pline de Bithynie*, lisez : *Pline, gouverneur de Bythinie*.
P. 284, l. 18, au lieu de *Montanites*, lisez : *Montanistes* ; et l. 22-23, au lieu de *invraisemblables*, lisez : *invraisemblable*.
P. 285, l. 25, au lieu 28°, lisez : 25°.
P. 286, l. 20, au lieu de *privé*, lisez : *privée*.
P. 287, l. 24, au lieu de *prêtres*, lisez : *apôtres*.
P. 288, l. 3-4, au lieu de *la lettre aux Philippiens de Polycarpe, dont neuf chapitres*, lisez : *la lettre de Polycarpe aux Philippiens, dont neuf chapitres*.
P. 305, l. 1, au lieu de *humiliant*, lisez : *humiliant !*
P. 307, l. 16 et 17, au lieu de *se trouve-t-elle résolue ?* lisez : *se trouve résolue*.

P. 311, l. 8, au lieu de *pour tout principe*, lisez : *pour but principal*, et l. 23, au lieu de 11, *chap.* 7, lisez : (11e *chap.*).

P. 323, l. 18, au lieu de *parabolique*, lisez : *gnomique ou parabolique* : — l. 19, au lieu de 39, 10 *et suiv.* 15 *et suiv.*, lisez : 39, 10 *et* 5 ; 15, 1 *et* 5 ; — l. 26, au lieu de 49, lisez : 46.

P. 326, l. 14, au lieu de ὕδωρ ζῶν, lisez : ὕδωρ ζωῆς, et, au lieu de *dépôt*, lisez *sujet*.

P. 331, l. 1, au lieu de (3, lisez : (6, 3.

P. 334, l. 29, au lieu de *Or*, lisez : *Du reste.*

P. 339, l. 3, au lieu de *d'après la tradition*, lisez : *dans une traduction.*

P. 365, l. 3 et 4, au lieu de *tantôt ils l'accusent d'avoir violé leur loi juive, tantôt d'être un rebel.*, lisez : *ils accusent le Christ tantôt d'avoir violé leur loi juive, tantôt d'être un rebelle.*

P. 366, l. 29, au lieu de *vouurlent*, lisez : *voulurent.*

P. 369, l. 7 et 8, au lieu de *ses parents. Toutes ces*, lisez : *ses parents, toutes ces.*

P. 386, l. 20, au lieu de *Richm*, lisez *Riehm.*

P. 390, l. 23, au lieu *Westein*, lisez : *Wetstein* : et l. 28, au lieu de 11, lisez : *II.*

P. 395, l. 11, au lieu de *marchands*, lisez : *marchands d'Alexandrie.*

P. 403, l. 4, au lieu de *le malade*, lisez : *le malade guéri* ; — l. 21, au lieu de *ch.* 3, 6., lisez : *ch.* 3, 5.

P. 407, l. 22, au lieu de 18, lisez : 10.

P. 409, l. 21, au lieu de *la vérité*, lisez : *la vérité intime*, et l. 25, au lieu de *la vérité évangélique. Si l'histoire de l'idée*, lisez : *l'histoire évangélique. Si la vérité.*

P. 410, l. 12, au lieu de (*ch.* 8.), lisez : (*L.* 6, *ch.* 8.), et l. 19, au lieu de *par*, lisez : *dans.*

P. 411, l. 2, au lieu de *Maimex*, lisez : *Maxime.*

P. 422, l. 22, au lieu de *nous y en joindrons*, lisez : *nous y joindrons.*

P. 425, l. 8, au lieu de *du maximum*, lisez : *un maximum.*

P. 447, l. 8, au lieu de *porta*, lisez : *porte.*

Passim, au lieu de *fonds*, lisez : *fond.*

RÉFUTATION DE STRAUSS

PAR THOLUCK.

CHAPITRE I.

Origine rationaliste du système mythique appliqué à l'histoire évangélique.

Nous prenons ici le mot *Rationalisme* dans sa signification habituelle; et nous désignons par ce nom un point de vue où la raison se trouve dans un rapport de négation avec la teneur de la révélation chrétienne. Cependant il y a aussi un Rationalisme positif: c'est le point de vue où la raison se reconnaît elle-même dans la teneur du dogme révélé, et se trouve ainsi avec lui dans un rapport d'affirmation. Cette tendance n'a jamais été considérée comme inconciliable avec la foi; et c'est à peine s'il y a eu à toutes les époques des hommes isolés, qui aient cru le domaine de la révélation complètement interdit à la raison.

Le Rationalisme négatif veut se faire passer pour

le résultat des progrès de notre époque; c'est là une erreur qu'il est important de réfuter. Il faut le reconnaître à la vérité : la prédominance d'une réflexion subjective, en isolant l'homme de la vie réelle et de la croyance commune qui en est la conséquence, a contribué puissamment au siècle dernier, puis de nos jours, à faire naître et à développer le Rationalisme négatif. Mais d'une part, cette activité de réflexion ne s'en tient pas nécessairement aux résultats négatifs; et de l'autre, on ne peut pas dire que ce phénomène appartienne exclusivement à l'époque moderne. En ce qui regarde le résultat de cette réflexion, on l'a vue quelquefois, dans le même homme, suivant le caractère général du temps, saper les fondements de la croyance; et quelquefois aussi, les données ayant changé, elle a prétendu donner à cette même croyance des bases plus solides ; je veux parler de Schleiermacher *. Quant à ce qui regarde la nouveauté de ce phénomène, nous retrouvons les traces du Rationalisme négatif jusque dans les premiers temps de l'Eglise chrétienne. Le Rationalisme s'est aussi produit en Angleterre, à la fin du dix-septième siècle et au commencement du dix-huitième, sous une forme semblable en général à celle qu'il prend de nos jours ; une observation attentive prouve en effet

* Voyez à la fin du volume une notice sur Schleiermacher.
(Note de l'Editeur.)

qu'un système en tout pareil au Rationalisme le plus récent avait pris une grande extension dans les hautes classes et dans les classes moyennes de cette contrée, quoique ses traces soient à peu près effacées aujourd'hui.

Le caractère de toute tendance théologique est déterminé par la direction de l'esprit. La reconnaissance des vérités religieuses en général présuppose le sentiment de notre dépendance ; l'adhésion à la vérité chrétienne, présuppose la conscience de notre culpabilité et le besoin de rédemption. Il peut arriver souvent que ce soit d'abord par le développement de la réflexion et de la spéculation qu'on arrive à reconnaître sa position ; mais cet état du cœur n'en reste pas moins, dans toutes les circonstances, un antécédent nécessaire de toute pensée juste sur les choses divines.

La croyance arrivant à l'homme en diverses façons, peut aussi lui être ôtée de différentes manières. De là d'abord une classification psychologique des partisans et des adversaires de la révélation, d'après leur état moral individuel.

Il y a des hommes chez qui la religion devient certitude, quand elle rend leur ame heureuse, et qu'elle leur donne pour la vie une règle sûre et salutaire; chez d'autres, c'est la preuve historique qui produit la croyance. Il en est enfin qui arrivent à la conviction religieuse en pénétrant dans le dogme, soit par la contemplation et l'intuition, soit

par la science spéculative. Ces trois catégories psychologiques correspondent aux trois degrés par lesquels l'esprit s'élève à la vérité; et l'on peut adopter une classification analogue dans l'étude de l'incrédulité. Celle-ci provient de ce que le besoin religieux et chrétien n'est pas senti; un tel état de l'ame égare la réflexion de l'intelligence et la spéculation de la raison. Dirigée contre des religions positives, l'incrédulité de la première classe reconnaîtra en elles les éléments moraux, et laissera subsister leur histoire, mais seulement comme *naturelle;* quant aux dogmes, elle les niera complètement ou presque complètement. L'incrédulité de la seconde classe cherchera à trouver l'histoire et les dogmes en contradiction avec les idées subjectives qu'elle s'est faites, et elle attaquera avec acharnement la religion qu'elle croira opposée à ses vues. L'incrédulité de la troisième classe, au contraire, ne verra dans l'histoire et dans le dogme que l'allégorie mystérieuse de sa propre sagesse spéculative; et, se réjouissant de ses conceptions ésotériques, elle laissera la religion dominante regner paisiblement sur le peuple. Ces classes toutefois ne s'excluent point l'une l'autre; ainsi nous trouvons dans l'ouvrage de Strauss deux de ces genres d'incrédulité l'un à côté de l'autre, le second dans la critique et le troisième dans la conclusion.

On peut suivre dans l'histoire du Christianisme, ces trois formes de la foi et du Rationalisme. Nous

n'en dirons que quelques mots en passant. Dès le commencement de l'Église chrétienne, nous rencontrons les tendances pratique et mystico-spéculative du Rationalime; la première, dans la secte des Ebionites, qui nie ce qu'il y a de plus élevé dans le dogme comme dans l'histoire, et s'efforce de ramener les faits évangéliques au cours ordinaire des choses; la seconde, dans la secte Gnostico-Docétique, qui volatilise, pour ainsi dire, la vie du Christ et en fait une fantasmagorie où elle trouve la représentation de ses propres idées. Les premières traces distinctes du Rationalisme purement intellectuel, se trouvent chez les Aloges. Nous ne citerons dans le moyen-âge que les phénomènes du Rationalisme mystico-spéculatif, quoique le Rationalisme critique, réfléchi et pratique n'ait point manqué à cette époque. Les principaux représentants du Mysticisme panthéistique sont Scot Erigène, Amaury de Chartres, David de Dinan et le frère Eckardt. Quel accord frappant avec la *Conclusion* de Strauss, ne trouve-t-on pas dans les doctrines d'Amaury et de David (voyez le passage tiré de Martène dans Gieseler, 2. B. 409) : « Le Père s'est « incarné en Abraham, le Fils en Marie; le Saint- « Esprit s'incarne journellement en nous. Cet esprit « incarné en nous, nous manifeste tout. Cette ma- « nifestation est la résurrection des morts qui est « déjà arrivée. Les sacrements du Nouveau-Testa- « ment finissent en ce temps; le temps du Saint-

« Esprit est commencé. » On trouve ici clairement le Panthéisme Hégélien. Suivant cette doctrine, l'incarnation du Christ est consommée par le Saint-Esprit régnant au sein de l'humanité ; et, par ce même Esprit, la foi a été élevée au degré de science dans la nouvelle philosophie. La résurrection des morts est déjà accomplie, car le corps est complètement devenu l'organe de l'esprit; le jugement universel est aussi passé; car l'esprit a tué la chair ! Ne croirait-on pas avoir sous les yeux une polémique contre quelques-unes des opinions les plus récentes de notre temps, lorsqu'on lit ce que le concile de Paris dit de ces précurseurs du nouveau Panthéisme : *Fidem et spem ab eorum cordibus excludebant, se soli scientiæ mentientes subjacere?* On trouve le Panthéisme mystique organisé en secte chez les Frères de l'Esprit libre : « Tout ce qui est propre « à la nature divine, disaient-ils, est aussi propre « à chaque homme divin. En outre, l'homme divin « opère et produit cela même que Dieu opère et « produit. En effet, il opère en Dieu; il a créé le « ciel et la terre et engendré le Verbe éternel. Et « Dieu ne pouvait rien faire d'*ordonné* sans cet homme. » (V. Mosheim, de Beghardis.)

Notre moderne Rationalisme commence à peu près à l'année 1770. Nous avons déjà dit que la réflexion, en s'isolant de la vie réelle et de la croyance commune, avait contribué à cette révolution. Cependant nous ne trouvons pas là une raison suffi-

sante pour expliquer les immenses progrès du Rationalime. Sans parler de la liberté d'opinion et de la liberté de la presse devenues plus générales, il faut en chercher la principale cause dans l'absence de puissants défenseurs de la foi parmi les théologiens qui étaient encore restés fidèles à l'ancienne doctrine. On ne peut méconnaître qu'il y ait des époques plus fertiles que d'autres en esprits habiles. Le domaine théologique fut frappé dans ce temps de stérilité. Les défenseurs de la foi ne manquèrent pas jusqu'en 1800; mais leurs cœurs étaient sans feu et leurs raisonnements sans *sel*. La théologie fut-elle jamais destituée, comme à cette époque, de direction mystique et spéculative? Il y a, à la vérité, quelques exceptions, par exemple Ch.-Aug. Crusius, Ættinger, Kleuker; mais on ne trouve chez la masse de nos théologiens qu'une tendance mesquinement pratique, une logique étroite et une sèche érudition. Tels sont J.-D. Michaëlis, Zacharia, Seiler, Morus, et l'école de Tubingue elle-même. Dans leur plate exégèse, ces timides surnaturalistes éliminaient de plus en plus, des dogmes et de l'histoire du christianisme, ce qui leur paraissait superflu; et, semblables à cet Anglais qui criait au voleur en jetant lui-même son mobilier par la fenêtre, ils trahissaient ainsi leur propre cause. Le Rationalisme pouvait avec raison, à cette époque, invoquer ses adversaires comme ses complices. Le monde respectait encore son Sauveur; et l'on n'eût pas pu,

comme on l'a fait plus tard, mettre en doute l'authenticité du Testament divin, ou contester le droit du Testateur en le traitant de fanatique. Les Rationalistes n'avaient donc autre chose à faire, que d'écarter tout ce qui pouvait les gêner, au moyen d'une interprétation frauduleuse. Or les défenseurs de l'Église prêtaient volontiers la main à cet expédient *. Aussi, dans les années 1780 à 90, on vit entrer sur la scène un Rationalisme dont tous les efforts avaient pour but de débarrasser l'exégèse des éléments surnaturels du dogme et de l'histoire. Lorsque Jésus s'écrie : « Toute puissance m'a été « donnée dans le ciel et sur la terre. » Cela voudrait dire : « La direction de l'enseignement m'a été donnée chez les Juifs et chez les païens. » Quand il dit de lui-même : « Avant qu'Abraham fût, j'étais. » Cela voudrait dire : « Longtemps avant Abraham, « Dieu a conçu le dessein de m'envoyer dans le « monde pour enseigner la vertu. » Lorsque les anges chantent à la naissance du Sauveur : « Gloire « à Dieu au plus haut des cieux, paix sur la terre « aux hommes de bonne volonté ! » leur éclat resplendissant est, suivant Eck, la lumière d'une lanterne portée par un messager, à laquelle se joint le cri de joie de ceux qui l'accompagnent ; ou, sui-

* Ce reproche n'est applicable qu'aux Théologiens protestants, comme on l'a vu dans notre introduction.

(*Note de l'Editeur.*)

vant le docteur Paulus, une compagnie de feux-follets qui, d'après les récits des voyageurs, atteignent en Orient une hauteur remarquable. Quand le Sauveur lutte et combat dans le Jardin de Gethsémani, c'est, d'après Thiess, un mal de cœur soudain qui lui est survenu ! La période où domina ce système d'interprétation eut son apogée dans Bolten, et trouva son tombeau dans le Dr Paulus de Heidelberg.

La décadence de cette méthode et de la théologie basée sur elle vint de trois côtés différents, au commencement du siècle présent. D'abord l'exégèse *Naturaliste* fut discréditée par l'Ecole Romantique, auprès des hommes qui prétendaient à la plus haute culture intellectuelle. On a presque oublié aujourd'hui avec quelle énergie la plume puissante de Tieck et de Schlegel a stygmatisé au front cette race de théologiens et ces enfants de Nicolaï *, pour les renvoyer ensuite dans leur patrie, c'est-à-dire dans le néant, blessés à mort par les traits acérés de la satire. Le château de cartes de cette exégèse s'est écroulé à chaque souffle venu de ce

* Nicolaï a été en Allemagne le propagateur le plus actif de l'impiété voltairienne. Libraire et littérateur tout à la fois, il fonda et dirigea successivement plusieurs recueils périodiques très répandus. Le plus célèbre de ces recueils est la *Bibliothèque allemande universelle,* qui commença à paraître en 1765 et dura jusqu'en 1792. Nicolaï est mort en 1811.

(*Note de l'Editeur.*)

côté. En second lieu, la nouvelle philosophie développée par Fichte, par Schelling et par Fries s'éloigna du point de vue étroitement pratique de la philosophie populaire et du Kantisme. Enfin, une plus grande précision grammaticale acheva de discréditer les jongleries essentiellement liées à cette interprétation.

Le Rationalisme sortit de cette défaite dans un grand embarras et la tête baissée vers la terre ; il était alors par le fait comme un homme qui ne sait où reposer sa tête. Qu'étaient donc ces récits miraculeux dont l'Evangile est plein ? Si les auteurs du nouveau Testament ont eu réellement l'intention de nous raconter des prodiges (ce que l'exégèse et la saine raison s'accordent à proclamer aujourd'hui), faut-il dire que leurs cinq sens les ont trompés ? L'espérance de se sauver par ce côté, pour éviter une lumière fâcheuse, s'évanouit bientôt complètement. On eut beau chercher des explications en dessus, en dessous, en dehors et en dedans, il resta toujours au fond de ces histoires étranges, comme sous les phénomènes du monde de Kant, un X, une inconnue mystérieuse que l'on ne pouvait dégager. Cet X incommode du monde phénoménal qui entravait toujours la marche du Rationalisme, fut transporté par l'esprit hardi de Fichte du monde extérieur dans le monde intérieur : ne devait-on pas suivre la même marche à l'égard de l'X des histoires miraculeuses qui remplissent le

nouveau Testament ? C'était là le seul chemin qui restât pour sortir de la position qu'on avait prise; en d'autres termes : le récit de ces faits ne serait-il pas uniquement le reflet de l'imagination ? Ne serait-ce point des mythes ?

On était d'autant plus près de cette pensée, que, par suite de résultats critiques, l'explication mythique avait été appliquée à l'ancien Testament. L'exégèse des livres historiques de l'ancien Testament avait pour résultat, à ce qu'il paraissait, le fait de leur rédaction par des mains inconnues, bien des siècles après les événements. On en vint donc à considérer les récits merveilleux de l'ancien Testament d'un point de vue mythique; et cette explication, en s'emparant du terrain, proscrivit les explications dites *naturelles.* Semler, le premier parmi nous, introduisit la notion du mythe au sein de la théologie judaïco-chrétienne. Dans la préface de ses « Explications détaillées sur les censures théo- « logiques, » il dit: « J'ai donc distingué certaines « notions historiques qui ne peuvent ni ne doivent « devenir générales, qui par conséquent n'appar- « tiennent point au système doctrinal des chrétiens, « quoiqu'elles se soient trouvées communément « dans le système doctrinal des Juifs; j'ai aussi « placé dans cette catégorie une espèce de mytho- « logie juive. » Dans son *Libre examen du canon* (2 part., p. 282), il donne le nom de mythes aux histoires d'Esther et de Samson. Dès l'an 1802, Bauer

osa donner une mythologie de l'Ancien et du Nouveau-Testament. De Wette avait introduit la notion du mythe dans l'Ancien-Testament, d'une manière plus incisive*. Mais cette méthode rencontra un obstacle insurmontable pour le Nouveau-Testament, dans le témoignage oculaire médiat ou immédiat des narrateurs. Les considérations du Dr Schulz avaient déjà commencé, il est vrai, à soulever des doutes sur l'authenticité de Matthieu; mais, quand même on n'eût pas pu démontrer l'authenticité de ce premier Evangile, tant que celle des trois autres restait établie, la perte du premier était un fait isolé qui n'influait pas sur l'ensemble. Il restait encore, en particulier, un témoin oculaire immédiat du caractère le plus respectable, dans la personne de Jean. Le docteur Bretschneider se flatta sans doute d'acquérir de grands droits à la reconnaissance de ses contemporains, en attaquant, dans ses *Probabilia*, l'authenticité de cet Evangile; d'autant plus que cette élimination critique, délivrait en même temps la chrétienté d'éléments mystiques et métaphysiques devenus odieux à tant de gens depuis 1780. Mais le savant critique était venu une dixaine d'années trop tôt, et il se retira en avouant qu'il avait été réfuté. Ainsi, dans la seconde période, le Rationalisme des temps nouveaux s'est trouvé placé, à

* Voyez une notice sur de Wette à la fin du volume.
(*Note de l'Editeur.*)

l'égard des récits merveilleux du Nouveau-Testament, dans un embarras dont il n'a pu sortir jusqu'ici, et qui lui a presque fait déserter son propre camp. La vie de Jésus du docteur Hase, dans les endroits où il parle des prodiges du Christ, nous fait connaître cet embarras; voici la conclusion du paragraphe 38 de la 2ᵉ édition : « Le don des mira- « cles paraît être dans J.-C. une pure domination « de l'esprit sur la nature, pouvoir qui, donné ori- « ginairement à l'humanité avec la domination sur « la terre, retrouvait dans la sainte innocence de « Jésus son ancienne force contre l'influence de la « maladie et de la mort; en sorte, que ce n'était « point là une exception aux lois de la nature, « mais bien plutôt le rétablissement de l'harmonie « originaire. » On eût dû réfléchir sérieusement à l'importance de ce dernier passage, et il eût suffi pour anéantir toutes les difficultés qui précèdent, ainsi que la critique des miracles qui le suit. Le progrès de la critique rationaliste des miracles, à la fin de la seconde période, ramène donc inévitablement, par des voies rationnelles, il est vrai, à la croyance aux miracles. Mais, parce qu'une portion de la garnison ennemie demandait à capituler, on ne pouvait espérer que tous fussent d'humeur à mettre bas les armes. On se mit, du mieux que l'on put, à élever de nouveaux bastions.

Le dernier ouvrage de Strauss a coupé le nœud gordien que le Rationalisme n'avait pu dénouer

jusqu'ici. Il a déclaré mythique tout l'ensemble de l'histoire du nouveau Testament, à l'exception d'un fil historique presque imperceptible. Cette opinion a été formulée avec tant d'habileté, et l'impression qu'elle a fait sur nos contemporains est telle, que celui qui veut rétablir les bases historiques du christianisme, doit s'attacher à bien prendre sa position vis-à-vis de cet ouvrage, avant de commencer la lutte. Nous nous occuperons donc d'abord de caractériser l'ouvrage de Strauss.

CHAPITRE II.

Caractéristique de l'ouvrage de Strauss.

Cet ouvrage prend un titre trompeur, lorsqu'il s'annonce comme un exposé de la vie de Jésus; c'est bien plutôt une critique des récits évangéliques; critique qui, à l'exception d'un léger fil historique, annulle complètement la vie de Jésus.

Pour voir sous son véritable jour ce procès de mort, il faut jeter les yeux sur le point de vue qui a dirigé sa marche. L'auteur dit, dans sa préface, qu'il a composé son ouvrage sans aucune présupposition religieuse et dogmatique, et il s'en fait gloire. La philosophie, dit-il, l'avait délivré de cela depuis longtemps. Mais quelle est cette philosophie

qui a servi de point de départ à sa critique de la vie de Jésus? C'est le Panthéisme sous la forme que lui a donnée une portion de l'Ecole Hégélienne. Notre auteur reconnaît appartenir à ce Panthéisme avec une franchise qui, sous un rapport, est digne d'éloges, et qui, sous l'autre, fait horreur. Le Rationalisme, tout en réfusant à la personne de Jésus ses attributs éclatants, avait au moins jusqu'ici laissé subsister le *sujet* de ces *attributs;* mais Strauss change le *sujet*, et transporte les *attributs* à l'espèce humaine. « Telle est la clef de toute la christologie, « dit-il en terminant. Le sujet des attributs que « l'église donna au Christ est, au lieu d'un individu, « une idée, mais une idée réelle, et non une idée « sans réalité à la façon de Kant. Placées dans un « individu, dans un Dieu-homme, les propriétés « et les fonctions que l'Église attribue au Christ se « contredisent; dans l'idée de *l'espèce*, elles concor- « dent. L'humanité est la réunion des deux natu- « res, le Dieu fait homme, l'infini descendu à la « condition finie, et l'esprit fini qui se souvient « de son infinité. Elle est l'enfant de la mère visi- « ble et du père invisible, de l'esprit et de la natu- « re; elle est le thaumaturge, car, dans le cours « de l'histoire humaine, l'esprit maîtrise de plus « en plus complètement la nature, au dedans « comme au dehors de l'homme; et celle-ci, en « face de lui, descend au rôle de matière inerte sur « laquelle s'exerce son activité. L'humanité est l'im-

« peccable ; car la marche de son développemen
« est irréprochable; la souillure ne s'attache jamais
« qu'à l'individu, elle n'atteint pas l'espèce et son
« histoire. L'humanité est celui qui meurt, ressuscite
« et monte au ciel ; car pour elle, du rejet de sa
« naturalité, procède une vie spirituelle de plus en
« plus haute; et, du rejet du fini qui la borne com-
« me esprit individuel, national et planétaire,
« procède son unité avec l'esprit infini du ciel. Par
« la foi à ce Christ, spécialement à sa mort et à
« sa résurrection, l'homme se justifie devant Dieu;
« c'est-à-dire que l'individu lui-même, en vivifiant
« dans lui l'idée de l'humanité, participe à la vie
« divinement humaine de l'espèce ; surtout si l'on
« considère que la seule voie pour arriver à la
« véritable vie spirituelle est la négation de la na-
« turalité et de la sensibilité, lesquelles sont déjà
« elles-mêmes la négation de l'esprit ; de sorte que
« c'est la négation de la négation. — Cela seul est
« le fond absolu de la christologie.

« La liaison apparente de ce fond à la personne
« et à l'histoire d'un individu, ne tient qu'aux rai-
« sons subjectives suivantes, savoir : 1° cet indi-
« vidu, par sa personnalité et ses destinées, fut
« l'occasion d'élever ce fond jusqu'à la conscience
« universelle ; 2° l'intelligence du monde ancien
« et du peuple dans tous les temps, n'est capa-
« ble de concevoir l'idée de l'humanité que sous
« la forme concrète d'un individu. Dans un temps

« de déchirements profonds, de souffrances phy-
« siques et morales portées au plus haut degré, un
« individu pur, honoré comme un envoyé divin,
« endure les souffrances et la mort, et la croyance
« à sa résurrection s'établit au bout de peu de
« temps... Les maux extérieurs qui pèsent sur l'hu-
« manité étant concentrés dans ses douleurs, et
« les maux intérieurs y étant figurés, son retour à
« la vie était la preuve consolante que par de telles
« douleurs l'esprit ne se perd pas, mais prend pos-
« session de lui-même, et que par la négation de
« la naturalité, loin de se nier lui-même, il s'af-
« firme d'une manière plus positive. Dieu ayant
« abandonné son prophète, son fils bien-aimé à
« de pareils maux à cause des péchés des hommes,
« la souffrance, cette extrême limite du fini, se
« trouvant dans la vie divine, l'homme abattu sous
« le poids de la douleur et du péché prenait
« conscience de son admission dans la liberté di-
« vine. De même que le dieu de Platon forma le
« monde en contemplant les idées, ainsi la société
« chrétienne, en traçant l'image de son Christ à
« l'occasion de la personne et des destinées de Jé-
« sus, a eu en vue à son insu l'idée de l'humanité
« dans son rapport avec la divinité. »

Dieu ne devenant pas homme dans l'individu et dans son histoire, mais seulement dans l'évolution infinie de l'humanité, chaque individu, qui est un point isolé de l'espèce, accomplit sa destinée pen-

dant le cours de son existence terrestre, et l'espèce seule est éternelle. Plus l'esprit reconnaît sa propre infinité, plus il domine la nature par la force de la raison, plus aussi il fait rentrer ce qui est au-delà du temps dans ce qui est en-deçà. L'idéal de cette domination de la raison sur la nature est le perfectionnement croissant de la vie politique et de ses intérêts civils. Ce système, dans ses résultats, concorde donc avec le matérialisme des *Encyclopédistes*, qui plaignaient beaucoup l'humanité d'avoir, depuis tant de siècles, sacrifié le bonheur réel d'un temps passé dans les plaisirs à la félicité imaginaire d'une éternité heureuse, et les joies de toute une vie au contentement momentané d'une mort tranquille; il s'accorde enfin, malgré son apparent spiritualisme, avec ce culte des intérêts matériels que professent *la jeune Allemagne* et les politiques plus ou moins célèbres de notre temps. Car lui aussi présente à l'homme les raffinements de la vie sensible et le perfectionnement industriel comme un but bien plus élevé que toutes les bénédictions promises par l'Église. Ce nouvel évangile grave sur les couronnes triomphales de l'humanité ces paroles enthousiastes : *machines, bateaux à vapeur, chemins de fer!* « Eh quoi! dit notre exé-
« gète, nous prendrions à la guérison de quelques
« malades en Galilée un plus haut intérêt qu'aux
« miracles de la vie morale et de l'histoire du mon-
« de, qu'à la domination toujours croissante de

« l'homme sur la nature, qu'à cette puissance irré-« sistible de l'idée qui remue et vivifie les masses « de substance inerte, quelque vastes qu'elles « soient? » A propos de la tempête apaisée, il répond à ceux qui voient dans les prodiges du Seigneur la domination immédiate de l'esprit sur la nature : « La boussole et le bateau à vapeur sont une « réalisation bien plus vraie de la domination de « l'homme sur la nature, que ne serait l'apaise-« ment des flots par une simple parole magique. » Ce langage est fier et pompeux; mais il rappelle les raisins verts de la fable. Le renard aussi parlait avec emphase, et néanmoins son indifférence affectée avait pour lui plus d'amertume que les raisins. Sous ces phrases dédaigneuses et hautaines, n'aperçoit-on pas un cynisme auquel Diogène eût applaudi du fond de son tonneau?

Jusqu'ici le Rationalisme avait prétendu communément qu'il pouvait occuper les chaires, sans altérer la forme de l'Église. Il honorait toujours, disait-il, dans la personne de Jésus, le chef de l'Église, le plus grand bienfaiteur de l'humanité, le meilleur des hommes, un sage dont la doctrine, après avoir été séparée d'éléments moins purs qui s'étaient introduits dans son sein, devait rester à jamais le palladium de la civilisation. Mais une autre période commence avec le nouvel évangile de la raison. Si les conclusions de Strauss étaient vraies, l'Église chrétienne n'aurait plus l'histoire de son chef. La

faible doctrine de Jésus, résultat, à sa naissance, d'un point de vue borné, serait devenue tout autre dans l'Église émanée de lui, et devrait encore une fois se transformer complètement sous l'influence de la nouvelle philosophie née au sein de cette Église. Tout ce que l'Église a jusqu'ici enseigné du Christ, sa naissance surnaturelle, ses deux natures divine et humaine, la résurrection, l'ascension et le jugement universel, tout cela devrait à l'avenir s'entendre symboliquement de l'humanité. Notre auteur ajoute, avec une franchise honorable, que, d'après les résultats de ces nouvelles découvertes, un homme d'honneur, qui ne veut point être flétri du nom de fourbe, ne peut plus rester au nombre des ministres de l'Église chrétienne. A ses yeux, la forme que doivent prendre à l'avenir le christianisme et l'Église n'est pas distincte ; il l'abandonne au destin. Voici la conclusion de l'ouvrage :

« Nous n'avons pas dissimulé la difficulté de la « position d'un membre du clergé vis-à-vis de la « communauté, lorsqu'il adopte les opinions de la « critique spéculative en théologie; nous avons fait « voir dans quelle alternative il se trouve, lorsqu'il « examine ce qui lui reste à faire, s'il adopte ces « opinions; et nous avons montré en même temps « que notre siècle n'avait pas encore trouvé de rè« gle positive à cet égard. Mais cette alternative « n'est pas un effet de la curiosité indiscrète d'un

« homme isolé ; elle est le résultat nécessaire de la « marche des choses et du développement de la « théologie chrétienne ; elle va chercher l'individu « et s'empare de lui sans qu'il puisse s'en garantir. « Il est cependant un moyen bien facile de s'en « préserver : c'est de s'abstenir de l'étude et de la « pensée, ou au moins de ne pas parler et écrire « librement. Il y a bien assez de gens à notre épo- « que qui prennent ce moyen ; et l'on ne devrait « pas se donner tant de peine pour en augmenter « le nombre en diffamant ceux qui adoptent l'es- « prit progressif de la science. Cependant il y a « aussi des hommes qui, malgré toutes les attaques, « reconnaissent ouvertement ce qui ne peut plus « rester caché ; et le temps montrera quels sont « ceux des uns ou des autres qui servent le mieux « la cause de l'Église, de l'humanité et de la « vérité. »

Le contentement de soi-même et l'assurance orgueilleuse qui perçent dans tout l'ouvrage de Strauss, font penser involontairement à la prédiction burlesque de Lichtemberg, commentée par Jacobi :

« On aura un jour tant d'esprit qu'il sera aussi « ridicule de croire à un Dieu, qu'aujourd'hui de « croire aux apparitions ; au bout de quelque temps, « le monde se civilisant de plus en plus atteindra « bien vite le plus haut degré de pénétration... De- « venus alors semblables à Dieu, nous saurons que

« l'être et l'essence sont partout et ne peuvent être « que *phénomènes. En ce temps, la sueur pénible des « réflexions graves sera essuyée sur tous les fronts ; les « larmes du désir seront séchées dans tous les yeux ; il « n'y aura plus que de la joie parmi les hommes, car la « raison aura accompli son œuvre ; l'humanité sera au « terme de ses développements ; une même couronne or- « nera la tête de chaque glorifié* *. »

Les paroles de cette prédiction s'appliquent, il est vrai, spécialement à une autre philosophie athée qui a divinisé l'homme plus complètement encore que notre auteur, c'est-à-dire à la philosophie du *Moi* de Fichte ; cependant l'esprit qu'elles nous annonçent est semblable à celui qui domine dans la philosophie dont nous parlons. C'est *la confiance absolue en soi-même* ; c'est une suffisance qui ne veut plus de l'avertissement que le vainqueur de Chéronée se faisait donner tous les jours : *μέμνησο ὅτι ἄνθρωπος εἶ*. C'est un état de satisfaction intime, dans lequel cesse la première condition morale de la vie chrétienne, le désir de la Rédemption.

Si ce système est vrai, le Christianisme ne peut l'être. Ce système devait donc aussi entrer dans la lutte que le Rationalisme déiste avait engagée contre une partie de la Dogmatique chrétienne et contre le côté merveilleux de l'histoire sainte ; il devait entreprendre de pousser jusqu'au bout l'œu-

* Œuvres diverses de Lichtemberg, part. 1. p. 166.

vre de destruction. Nous n'avons à nous occuper ici que des attaques dirigées contre l'histoire évangélique. Les histoires miraculeuses de l'Ancien-Testament étaient restées une énigme inexplicable pour le Rationalisme; et les progrès de la science préparaient nécessairement un retour à la croyance parmi les esprits les plus élevés de l'école déiste. Mais ce retour fut arrêté par une main hardie. Encore plus égaré que tous ses prédécesseurs par une tendance philosophique qui conduit à *volatiliser* l'histoire avec la plus grande facilité, notre auteur entreprit audacieusement d'enlever à tous les faits évangéliques le terrain sur lequel ils reposent, à l'exception de quelques données de peu d'importance. L'authenticité des Évangiles contrarie son projet, il la nie. Et voici ce qu'il essaie d'établir par des raisons internes: les trois premiers Évangiles sont un assemblage de traditions sans valeur historique, qui a reçu sa forme à la fin du premier siècle dans le cercle des Églises chrétiennes; quant au quatrième Évangile, né au milieu des disciples de l'apôtre Jean, il contient seulement, dans ce qui lui est propre, les fictions d'un homme isolé. La matière de ces traditions a été fournie presque en entier par l'histoire de l'Ancien-Testament et par la fausse interprétation de quelques-uns de ses passages. La communauté chrétienne, animée par l'esprit de son maître qui avait quitté la terre, lui appliqua involontairement tout ce que l'Ancien-Testament ra-

conte des grands hommes de l'antique alliance et ce qui, d'après l'opinion des fidèles, aurait dû arriver au Messie. C'est ainsi que s'est formée toute la masse des récits miraculeux, qui n'ont aucun fondement historique. Les choses même qui, n'ayant rien de merveilleux en elles, renferment seulement un sens et une intention profonds, ont souvent une pareille origine, et ont été placées autour de la simple histoire de Jésus comme une *enveloppe significative.*

Le doute qui, depuis dix-huit cents ans, n'avait fait entendre qu'à de rares intervalles une voix bientôt étouffée pour attaquer l'authenticité d'un de nos Évangiles, se produit maintenant d'une manière si décidée, que l'on devrait s'attendre avec raison à la découverte de quelque nouvelle preuve, d'une de ces preuves irrésistibles auxquelles l'entêtement de la science peut seul refuser de se rendre. Dans le domaine des critères externes de l'authenticité, le Dr Strauss aurait-il découvert que certains témoignages des anciens sont interpolés, comme cela arrive surtout dans les ouvrages orientaux? Le sens grammatical d'un passage a-t-il été évidemment mal compris, comme Schleiermarcher a cru le prouver des λόγια κυριακά de Papias? Y a-t-il au moins quelque chose de ce genre? Dans le domaine des critères internes, notre exégète a-t-il usé surtout d'un moyen souvent employé, et qui consiste à trouver dans les pièces originales des traces d'inau-

thenticité et d'altération, des anachronismes, par exemple, comme ceux dont la grossièreté ridicule nous frappe dans la vie d'Appollonius de Tyane * ? A-t-il prouvé, par des indices échappés jusqu'ici à l'observation, que les auteurs des Évangiles n'ont pas voulu eux-mêmes être pris pour ceux auxquels on les attribue? A-t-il allégué un caractère de style et de langue tout-à-fait étranger aux auteurs supposés? Aurait-il montré, par exemple, que l'Évangile de Jean est écrit dans un style tout différent de celui de ses Épîtres, ou que le style de l'Évangile de Luc ne ressemble pas du tout à celui des Actes des Apôtres? A-t-il fait jaillir quelques-unes de ces lueurs significatives qui, se retrouvant dans le cours de tout un ouvrage, font entrevoir des rapports avec des temps postérieurs? Enfin, aurait-il constaté l'existence d'un intérêt de secte pareil à celui auquel les évangiles apocryphes doivent leur origine?

Non. Les arguments employés par notre auteur ne sont pas de ce genre. Aux preuves externes de l'authenticité des Évangiles, il répond : qu'elles ont moins de force que ses présuppositions philosophiques. La preuve historique et ses préjugés ontologiques étant à ses yeux des choses d'une *gran-*

* On y peint Babylone sous les plus brillantes couleurs, quand cette ville était déserte, et que Séleucie avait déjà perdu son éclat depuis longtemps; on y présente encore Lacédémone comme un état, ainsi que dans les temps anciens, etc...

deur incommensurable, il avoue ne pas placer volontiers le combat sur ce terrain; mais il se sent, dit-il, invincible sur le terrain des critères internes. Et quels sont donc ses arguments irrésistibles? Il doit le premier et le plus fort de tous à la philosophie : « Les miracles sont impossibles, dit-il. *D'ailleurs les Évangiles ne racontent la plupart du temps que des miracles tout-à-fait grotesques.* » — On ne peut pas dire que cet argument soit nouveau. Le second ne l'est pas non plus ; il est tiré d'une multitude innombrable de discordances que Strauss a cru trouver dans le récit évangélique. La découverte de ces apparentes discordances n'appartient pas à l'auteur. Dès le IVe siècle, les docteurs de l'Église, non contents de les remarquer, les rassemblèrent avec soin, et tentèrent la solution de ces difficultés. Eusèbe composa un ouvrage *περὶ τῆς τῶν εὐαγγελίων διαφωνίας*; on trouve parmi les écrits d'Ambroise une *Concordia evangelii Matthæi et Lucæ*. L'écrit d'Augustin *de consensu evangelistarum* est un ouvrage plein de pénétration, encore très remarquable et très utile aujourd'hui. Ces collections ne sont pas complètes; mais, dans les commentaires des théologiens postérieurs, il est à peine une difficulté de ce genre sur laquelle l'attention ne se soit portée; en sorte que, dans le grand ouvrage de Strauss, on trouverait assez peu de discordances qu'il ait signalées le premier. Il n'y avait donc pas sur ce point de nouveaux mérites à acquérir. Mais peut-

être le D[r] Strauss a-t-il le premier montré l'insuffisance des solutions proposées, et entrepris de prouver par là l'inadmissibilité de l'histoire évangélique ? Quant à l'insuffisance, on pourrait aisément se donner beau jeu ; car des essais de solution sont, au bout du compte, des essais, et ils peuvent avoir leur côté faible ; mais, comme essais, ils soutiendraient avec tant d'honneur les épreuves d'un examen historique et d'une enquête juridique, que vouloir conclure de ce côté faible à l'inadmissibilité des Évangiles serait complètement déraisonnable. Le D[r] Strauss n'est cependant pas le premier qui se soit servi de ces discordances pour mettre nos Évangiles en accusation. Cela avait été fait, il y a longtemps, quinze siècles déjà avant l'habile critique, par un homme, à la vérité, de la part duquel cela doit moins surprendre que de la part d'un savant chrétien. Porphyre, philosophe payen, a, dès le III[e] siècle, écrit un livre *κατὰ Χριστιανῶν λόγοι*, dans lequel il fait un usage très ingénieux de deux arguments employés par notre savant exégète, savoir : les contradictions semées dans l'Écriture, et la méthode d'interprétation allégorique, en partie suivie par quelques chrétiens. Avec bien plus d'habileté encore, les déistes anglais, en particulier Chubb et Morgan, ont pris ces contradictions apparentes pour base de leur polémique contre le Christianisme ; enfin, en Allemagne, l'auteur des *Fragments de Wolfenbut-*

tel *, a prétendu trouver dans l'histoire de la Résurrection dix *antinomies* qu'il déclare irréfutables. Ces antinomies n'agitèrent pas moins alors le monde théologique, qu'un peu plus tard les *Antinomies* philosophiques de Kant. Lessing les plaça devant tout le corps théologique, comme un nœud gordien sur lequel il devait essayer ses forces. Cependant (nous le verrons plus tard), il plaçait encore tout un abîme entre la prétendue insolubilité de ces contradictions et la fausseté du fait de la Résurrection.

On ne peut donc attribuer, en aucune manière, la grande sensation causée par l'ouvrage de Strauss à la production de quelque chose de nouveau, et à la communication de faits échappés jusque-là aux exégètes chrétiens. Ceux qui partagent les sentiments de l'auteur ne penseront peut-être pas lui faire assez d'honneur en comparant son œuvre au travail de Niebuhr sur l'Histoire romaine; mais,

* Lessing, étant Conservateur de la bibliothèque de Wolfenbuttel, avait le privilége de publier les manuscrits de cette bibliothèque sans Avis de la Censure. Abusant de ce privilége, il fit imprimer, sous le titre de *Fragments d'un Anonyme tirés de la bibliothèque de Wolfenbuttel*, des dissertations où les faits racontés par nos livres saints sont attaqués de la manière la plus insidieuse. Jusqu'en 1827, Lessing avait passé pour être l'unique auteur de tous ces *Fragments;* mais Gurlitz paraît avoir démontré que plusieurs avaient été envoyés à Lessing par Reimarus, philologue de Hambourg.

(*Note de l'Éditeur.*)

à coup sûr, il se croiront pleinement autorisés à lui appliquer les paroles suivantes par lesquelles Vachsmuth commence la préface de sa critique de Niebuhr : « Quand le flambeau du génie éclaire le « domaine de l'habitude, les esprits pleins de jeu- « nesse et de pressentiments, qui doutent depuis « longtemps des vieilles choses, accourent à la lu- « mière si désirée ; les partisans obstinés des vieil- « les croyances évitent une clarté qui montre dans « leur nudité des défauts invétérés, soutenus seu- « lement par la routine. Tel semble être l'état des « esprits au moment où paraît l'ouvrage de Nie- « buhr, qui ne se contente pas d'établir, avec Beau- « fort et autres, l'incertitude de l'histoire romai- « ne, et d'en considérer des portions isolées comme « des contes insoutenables, en laissant toutefois « subsister l'ancien fond, mais qui prétend sub- « stituer au vieil édifice une nouvelle construction « historique faite avec des matériaux tout diffé- « rents. » Nous ne pouvons cependant admettre en aucune façon ce parallèle avec l'ouvrage de Niebuhr. Car, non-seulement les narrateurs évangéliques eurent avec les faits qu'ils racontent des rapports tout autres que Tite-Live avec ceux dont il parle ; mais en outre Niebuhr était placé vis-à-vis de ses devanciers, et vis-à-vis de Beaufort en particulier, dans une position toute différente de celle de Strauss vis-à-vis des siens. Les points sur lesquels s'appuie la critique destructive de Nie-

buhr * appartiennent presque tous en propre à cet auteur, et sont le résultat d'études de détail si étendues et si diverses, qu'on rencontrerait difficilement autant d'érudition dans un savant venu après lui. De plus, toute la partie positive est sa propriété exclusive. Dans l'ouvrage de Strauss, au contraire **, on peut indiquer, pièce à pièce, les autorités auxquelles il est non-seulement redevable de ses doutes, mais encore de leurs résultats. Il a du reste nommé lui-même partout ses sources avec la franchise qui le caractérise. Cette réflexion peut aussi s'appliquer au côté philosophique de son ouvrage, quoique d'une manière moins complète. Il n'est pas le premier disciple de Hegel qui se soit emparé de la méthode du maître, pour en former un misérable panthéisme. Il n'est pas non plus le premier qui ait exprimé ce système d'une manière populaire. Dans sa controverse philosophique contre Schleiermacher, il ne s'appuie pas moins sur ses devanciers. Quant à la nouveauté

* Cette critique, du reste, n'est rien moins qu'infaillible; car déjà la seconde édition renferme une critique qui détruit la première.

** Cet audacieux critique peut avoir sur deux points des prétentions à l'invention originale; d'abord, relativement à la place qu'il assigne à l'Évangile de Jean vis-à-vis des autres; ensuite, relativement à la tentative qu'il a faite de montrer comment on pouvait expliquer l'origine de l'histoire évangélique sans aucun fondement historique.

des vues historiques, je ne sais si l'on doit attribuer à l'auteur de la *Vie de Jésus* la part d'originalité qui appartient à l'auteur des *Fragments de Wolfenbuttel;* car le système de ce dernier sur la Vie de Jésus est en tout son ouvrage propre.

L'impression produite par le livre de Strauss serait inexplicable si, malgré le défaut de nouveauté dans la matière et dans les éléments qu'il renferme, ce livre n'était point remarquable. Certainement c'est une œuvre remarquable; et son importance consiste en ce qu'elle a réuni en un tout, sur un seul point, avec assurance, force et habileté, tous les éléments de l'esprit contemporain qui sont contraires au Christianisme. On sait que Guskow basait sa défense sur ce qu'il avait réuni tout ce que l'esprit moderne avait dit par la bouche de Schleiermacher, de Gœthe et autres, touchant la question du mariage. Strauss, dans ses Explications au grand consistoire de Wurtemberg, adopte le même système de défense. Or c'est assurément un titre à notre attention d'avoir été, relativement à la religion, l'organe de l'esprit contemporain. Il y a sans doute quelque chose de plus grand dans un génie qui sort, comme une énigme, du sein de son époque, incompris et incompréhensible, non le favori du présent, mais la prédiction de l'avenir. Toutefois, nous ne devons pas regarder avec indifférence celui qui, sans dépasser l'esprit inventif de son époque, a su en rassembler les *membres épars* pour en com-

poser un ensemble dans lequel les enfants de cette époque peuvent voir leur image comme dans un miroir. Il a aussi fallu une certaine énergie de caractère, pour mettre au jour un ouvrage comme celui de Strauss; car l'auteur avait à prononcer hautement, au péril de son existence civile, un mot que beaucoup d'hommes en habit noir ont peut-être maintenant dans le cœur et qu'ils n'osent laisser venir jusqu'à leurs lèvres. Il l'a fait avec une franchise et une hardiesse que ses adversaires eux-mêmes doivent pleinement reconnaître. Cependant aussi sous ce rapport il savait bien ce qu'il faisait; on voit combien il est sûr *de ne point être un flot isolé, mais de couler au milieu d'un fleuve dont le lit étendu le protégera.* La conscience de sa position lui donne une assurance qui aura sur beaucoup de gens une action plus grande que la force des arguments. Son audace est la moitié de sa victoire. Sûr d'être approuvé par l'opinion publique en général, il se présente avec la conviction que *le Christianisme est jugé par l'esprit du temps.* Dans cette persuasion, il frappe à droite et à gauche, et il a toujours ces phrases à la bouche: *Opinion usée et vieillie; fripperies de l'ancienne orthodoxie; assertions destituées de caractère scientifique: la Raison mûrie de notre époque,* etc. Il ne pense pas que toute erreur, pourvu qu'elle soit épidémique, reçoit toujours le nom honorable de Raison!

Pour ceux qui, découragés, croient devoir se

taire en face de ces voix audacieuses, qu'ils y pensent bien: nous avons déjà derrière nous une période semblable à la nôtre; elle s'intitulait le siècle de la philosophie; le style de ce temps-là marchait aussi sur des échasses; et pourtant la Raison y voguait à petites voiles. Courage donc! Le nouveau siècle philosophique pourra bien être condamné à son tour au silence, comme le premier l'a été. Si l'audace est la moitié de la victoire chez notre auteur, la foi sera toute la nôtre!

Si l'on peut prouver que pas un des matériaux de cette imposante construction n'est nouveau, on aura certainement le droit de s'étonner que des théologiens même, qui doivent connaître tous ces *matériaux*, aient pu s'en laisser imposer. Mais ces paroles: *l'histoire chrétienne est une fable*, ces paroles que beaucoup de Ministres n'osaient laisser parvenir jusqu'à leurs lèvres, ont été prononcées par notre auteur, et prononcées dans un temps où, au grand chagrin du parti de la *négation*, la foi était redevenue une puissance. Comment n'aurait-t-il pas été accueilli avec joie par une race si hypocrite et si lâche ce champion qui s'expose à toutes les fatigues et à la poussière du combat, pendant qu'eux, se cachant derrière les buissons, se contentent de se frotter les mains et de se sourire les uns aux autres? L'apparition de cet ouvrage coïncide avec une période où la foi reprenait de nouvelles forces; et cette circonstance doit être pesée:

car si la foi chrétienne ne fût pas devenue une puissance, un ouvrage comme celui de Strauss n'eût pu être écrit avec l'animosité que donne le sentiment des forces de l'ennemi; on ne s'acharne point contre un adversaire impuissant. Chez Strauss on voit un homme qui a éprouvé peut-être dans sa propre vie, mais à coup sûr dans son entourage et dans ses contemporains, une puissante opposition de la part de la foi chrétienne. L'auteur des fragments de Wolfenbuttel, qui a écrit en 1767 et 1768, et qui a donné à son ouvrage le titre d'*Apologie des adorateurs raisonnables de Dieu*, n'eût certainement pas non plus, en 1790, montré contre la religion du Crucifié cette haine exaltée, qui fermente au cœur d'un homme quand il croit être esclave, lui seul éclairé, dans un pays où les aveugles règnent.

Une autre circonstance encore se joint à celle que je viens de signaler. Comme on ne se résoud pas facilement à écrire un traité dans le but spécial de recueillir toutes les fautes d'impression ou de copiste d'un grand ouvrage, nous n'avons encore aucun livre qui soit le catalogue des erreurs et des contradictions d'un historien quelconque. Il n'existe que des petits recueils de ce genre, comme les *Animadversiones historicæ* de Perizonius. Nos théologiens eux-mêmes n'avaient vu jusqu'ici qu'isolément les apparentes discordances de l'histoire évangélique. Il y en a peu d'entr'eux qui connaissent des

ouvrages comme celui d'Augustin, dont nous avons parlé plus haut; or dans Strauss ils trouvent un catalogue complet.

Le jésuite Hermann Tyrœus a prouvé que, dans la Confession d'Ausbourg, il y avait 6,000 *dubia* et 2,000 *irregularitates;* et le Dr Schultess, de Zurich, m'a prouvé que j'avais fait quarante-sept fautes dans sept lignes de mon Commentaire sur l'Épître aux Romains! Quand l'œil s'arme d'un microscope, cela produit des métamorphoses merveilleuses. La main d'une amante se hérisse d'une forêt de pins, et le ventre d'un insecte devient une forte cuirasse. Malheur à la plus belle production de l'art ou du talent si l'œil du critique s'arme ainsi du microscope et n'est pas en même temps l'œil du bien-aimé! C'est ainsi que l'ouvrage de Strauss a fait perdre à beaucoup de nos théologiens la vue naturelle et normale à l'égard de l'Evangile: les monstres qu'ils croient maintenant voir se dresser devant leurs yeux leur enlèvent tout repos.

Si l'impression produite par ce livre a été grande chez nos théologiens, elle l'a été bien plus encore chez les laïes. Comme ils ne lisent le Nouveau-Testament que pour leur édification, les discordances qu'ils ont pu y rencontrer leur ont échappé entièrement, ou ont tout au plus excité chez eux un étonnement passager. Toutes ces discordances se présentent à eux pour la première fois enregistrées dans ce livre. Et si c'était un simple catalogue, le mal ne

serait que peu de chose; mais celui qui tient ce registre a été en même temps maître des comptes!...

D'un autre côté, il ne vient point à l'esprit des laïcs que ces difficultés sont connues depuis des siècles par des myriades de théologiens, que les uns ont résolu ces difficultés sans porter atteinte au texte sacré ou à la raison, que les autres n'ont pas été étonnés le moins du monde de trouver dans l'histoire comme dans les dogmes du Christianisme des choses embarrassantes, enfin que les uns comme les autres ont vécu et sont morts heureux dans cette doctrine. Ils ne voient donc que le ton affirmatif du critique, et son assurance les étourdit. Aussi la masse des données offertes par l'ouvrage de Strauss (données sur lesquelles un théologien instruit peut seul porter un juste jugement), et les conclusions destructives proposées aux laïcs avec des données si nouvelles pour eux, rendent-elles très dangereuse la propagation générale de cet ouvrage.

La communication aux laïcs de toute hypothèse théologique n'est point légitime à nos yeux. Nous ne demandons pas du reste qu'on mette à cet égard plus de réserve qu'il n'est possible. Une hypothèse théologique a-t-elle passé chez la généralité des théologiens eux-mêmes à l'état de conviction? Elle ne peut plus alors rester cachée à la communauté; mais il serait criminel à chaque idée arbitraire qui s'élève dans l'esprit d'un savant d'appeler la foi des fidèles à un combat pour lequel les armes leur man-

quent. Ce serait un attentat contre ce que le peuple a de plus intime et de plus saint, de venir toujours remettre en doute les principes de la vie morale et religieuse et d'en miner ainsi les fondements. Nous rappelerons encore une fois les paroles d'un payen, de Tite-Live : lorsqu'il raconte comment les troubles excités par le tribun Terentillus avaient été apaisés *au moyen de la religion*, il fait cette remarque : *Nondum hæc, quæ nunc tenet sæculum, negligentia deûm venerat, neque interpretando sibi quisque jusjurandum et leges aptas faciebat!* On perd trop en ébranlant les fondements de la foi générale! Quand l'usage d'écrire en latin ne serait plus bon à autre chose, il devrait au moins servir à dérober aux masses des ouvrages, qui minent la foi des laïcs destitués des connaissances nécessaires pour leur juste appréciation. Sans doute, l'étude du latin faisant partie de toute éducation soignée, cette langue a perdu son caractère mystérieux et hiératique; cependant, au moins en Allemagne, un livre écrit en latin trouvera bien moins de lecteurs, parmi les hommes séparés déjà par quelques années des études universitaires, qu'un livre écrit dans la langue maternelle; sans compter le grand nombre des esprits qu'on appelle *cultivés*, mais auxquels l'intelligence facile et prompte du latin manque tout-à-fait. D'ailleurs, ceux qui possèdent le désir et les moyens d'étudier un ouvrage écrit en latin, ne sont-ils pas précisément ceux

dont on peut attendre un jugement sérieux sur la question ?

Pour en revenir au livre de Strauss, le sexe même, qui ne peut s'éloigner de la foi sans perdre de ses charmes, n'a pas manqué de saisir cette occasion de contenter la curiosité passionnée qui précipita autrefois la première femme dans le péché. La forme scientifique de cet ouvrage est, à la vérité, une espèce de latin pour ceux qui ne sont pas initiés ; mais ceux-là ne cherchent point à se rassasier complètement ; ils se bornent à goûter les mets, et ils ne manquent pas de nourriture préparée à leur goût. Il serait aussi nécessaire de joindre à l'emploi de la langue savante, la défense de reproduire dans les journaux populaires la substance d'un pareil ouvrage, et d'y soulever à son occasion des discussions qui arrivent jusqu'aux tavernes de village, comme cela a eu lieu pour le livre de Strauss *.

Pour caractériser complètement cet ouvrage, il faut aussi que nous déterminions d'une manière plus précise jusqu'à quel point il est en contradic-

* Si insuffisantes que soient les mesures proposées par M. Tholuck, il est clair qu'elles ne peuvent se concilier avec le principe fondamental du protestantisme. Car l'essence de ce principe, n'est-ce pas d'appeler sans cesse chaque raison individuelle à reviser par elle-même toutes les parties du symbole chrétien ? V. notre introduction.

(Note de l'Editeur.)

tion avec le Christianisme. Lessing a dit qu'il attendait encore un homme qui combattît la religion comme elle le méritait, et parmi les qualités d'un tel héros, il place la *logique de son opinion*. Cet homme n'est certainement pas Strauss; car son livre n'atteint point la dernière conséquence nécessaire de ses principes. L'auteur s'est vanté dans son introduction de n'être sous l'empire d'aucune *présupposition religieuse et dogmatique*, c'est-à-dire, d'avoir étouffé en lui toute influence préalable du Christianisme. Il n'y a cependant pas complètement réussi. L'impression générale que l'ouvrage fait sur le lecteur, est, à la vérité, celle d'une indifférence glaciale *; on ne saurait même s'aper-

* M. Edg. Quinet avoue que le livre de Strauss a fait sur lui cette impression. « Pas une parole de douleur, dit-il, pas un regret pour ces figures dont il ne conserve que l'auréole. L'impression du vide immense que laisserait l'absence du Christ dans la mémoire du genre humain, ne lui coûte pas un soupir.... c'est une chose propre à l'Allemagne que ce genre d'impassibilité. Les savants y ont tellement peur de toute apparence de déclamation qui pourrait déranger l'assiette de leurs systèmes, qu'ils tombent à cet égard dans un défaut opposé. Ce que la rhétorique est pour nous en France, les formules le sont pour les Allemands, une prétention qui, changée en habitude, finit par devenir naturelle; ils prennent volontiers dans leurs livres la figure inexorable de la fatalité sur son siége d'airain. » Edg. Quinet, *Allemagne et Italie*, t. II, p. 352. Ces aveux sont d'autant plus remarquables que M. Quinet professe de l'estime et de la sympathie pour la personne du Dr Strauss. V. *ibid.*

(*Note de l'Éditeur.*)

cevoir si l'impassible critique comprend qu'il renverse le sanctuaire où reposent les espérances de tant de millions d'hommes ; il détruit l'histoire évangélique, comme si elle n'était qu'une bulle de savon ; il avoue même que ces millions d'hommes n'étant pas capables de s'élever à son point de vue, il ne fait *que leur ôter* sans leur rien *donner en retour ;* et cette pensée n'est pas capable de lui inspirer les sentiments de pitié et de modération qui n'étaient pas étrangers à un Lessing ! Or, malgré tout cela, il existe encore un fil qui le lie à ce sanctuaire, qui autrefois était aussi le sien. On remarque de temps à autre, sur les traits de marbre de sa figure, le sourire sardonique du mépris, ou l'expression chagrine de la mauvaise humeur, signe positif, à notre avis, qu'il sent la force de son adversaire. Sa haine contre les histoires miraculeuses le rend souvent infidèle aux assertions qu'il a émises sur le caractère général de ces histoires. Il a distingué dans son introduction deux périodes de formation des mythes, et il a accordé à la première, qui serait, suivant lui, la source de nos évangiles, le mérite « *d'une noble simplicité.* » Ailleurs il parle des « *ornements pleins de signification* » par lesquels l'imagination des premiers chrétiens a embelli la vie prosaïque de Jésus. Mais lorsqu'il traite en particulier des récits miraculeux, il les nomme habituellement des *anecdotes* ou des *fables*. Ainsi, *nos évangiles des diman-*

ches, s'appellent chez lui des « *anecdotes de tempête, de mer et de pêche.* » A propos de la pièce de monnaie trouvée dans la gueule d'un poisson, il laisse échapper ces paroles ironiques : « Les anecdotes de mer et de pêche finissent par ce messager fabuleux. » Où est donc à présent la « noble simplicité » ?

Nous ne nous arrèterons pas à montrer la manière dont il persifle les idées qu'il attribue aux évangélistes. Citons seulement quelques-unes de ses plaisanteries, comme spécimen : il appelle le 22e psaume « *le programme* » d'après lequel on avait décidé ce que Jésus devait souffrir sur la croix; l'ânesse qui figure à l'entrée de Jésus dans Jérusalem « *n'a existé*, dit-il, *que dans la tête de l'évangéliste !* » * Ces passages font voir avec quelles dispositions le critique lit le Nouveau-Testament. Ses

* M. Edg. Quinet lui-même s'indigne contre le cynisme impie avec lequel Strauss parle de toutes les circonstances de la Passion : « Je l'avoue, dit-il, je ne puis ni tolérer, ni concevoir que l'auteur s'arrête au milieu de ces scènes pour dire, en parlant de la Passion selon saint Jean : « L'exposition de la scène fait honneur à la manière ingénieuse et animée du rapporteur. » A ce mot, ne vous semble-t-il pas voir se dresser et applaudir le spectre de Voltaire, ou plutôt une telle cruauté ne l'eût-elle pas étonné lui-même?... Il n'y a certes qu'un érudit allemand qui pût rechercher avec cette impassibilité, où l'ironie moderne et l'hyssope du Golgotha sont indissolublement mêlées, si Judas a été un honnête homme méconnu.... » — Ouvr. cité, p. 361.

(*Note de l'Éditeur.*)

plaintes sur les longs discours d'adieu que le Christ adresse à ses disciples * nous apprennent l'ennui que lui causent les discours du Seigneur (Jean, XIII-XVII). Le style de cet évangile qu'Ernesti appelait le *Cœur du Christ*, est pour lui *surchargé* et *outré*. Il est à remarquer que les discours de Jésus contre l'orgueil ne lui plaisent pas davantage ; car il parle avec dégoût des incessantes « *leçons d'humilité* » de Jésus. On comprend à présent les sentiments de l'auteur, quand il donne pour titre à un de ses paragraphes : « Joie de Jésus sur la vocation des simples. » Il est même allé jusqu'à donner aux exclamations échappées à la profonde émotion du Sauveur (Jean, XII, 27), le nom de traditions populaires sur la lutte du Seigneur à la montagne des Oliviers, parvenues aux Apôtres *sous une forme assez altérée !*

Malgré tous ces indices de haine contre le Christianisme, notre exégète n'a pas encore perdu tout respect pour la religion de ses pères; car il n'y a que ce sentiment qui puisse nous expliquer pourquoi il ne tire pas toutes les conséquences qui ressortent de ses prémisses. Dans son opinion, il doit considérer le Christ comme *trompé lui-même*,

* A la page 507, P. I., on trouve établi comme règle, que lorsqu'il existe sur Jésus plusieurs récits dont les uns lui attribuent quelque chose de plus élevé, et les autres quelque chose de plus banal, il faut toujours regarder les derniers comme primitifs. (*Note de l'Auteur.*)

les Apôtres comme des *imposteurs*, et le Christianisme, au moins en partie, comme un objet digne de haine. Le Christianisme primitif a certainement pour lui aussi peu d'importance qu'il en avait pour Schelling à l'époque où ce philosophe écrivait sur la « *Méthode des études académiques.* » Le Christianisme systématiquement formulé et dogmatique acquiert seul de l'importance à ses yeux, comme véhicule des idées philosophiques. Mais quoi ! ne devrait-il pas bien plutôt s'indigner de voir que ce véhicule du panthéisme humanitaire a traîné après lui une si longue suite d'erreurs ? Ne devrait-il pas déplorer en particulier que les grandes idées payennes de jouissance du monde et de progrès matériel aient été remplacées par les sombres idées monacales de renoncement au monde, idées qui ont renversé le juste rapport de l'homme avec la nature, et rapetissé à l'enceinte d'un cloître le cercle infini de sa vue ? Lorsqu'il fait mention de quelque contraste de ce genre, il y a bien alors un peu d'amertume dans sa parole. Quand la piété et la « conscience chrétienne » se posent comme une puissance en face de sa pensée, et réclament le droit de suffrage en matière de science théologique, cela ne peut manquer de l'irriter. Lorsqu'elles se pressent autour de lui, il se contente de leur dire : Arrière ! en les renvoyant à la place qui leur convient dans la poussière des couvents.

De son point de vue, le Christianisme ne peut lui paraître que *le produit et l'idéal d'esprits bornés.* Quiconque adoptera tout son système, devra mépriser cette grande religion comme une doctrine étroite, et la détester à cause du pouvoir qu'elle a exercé pendant sa durée. Quand le soleil de cette science sera monté plus haut sur l'horizon, l'Europe entendra pour la seconde fois l'appel qui lui fut fait en 1770 dans l'*esprit du Judaïsme:* « Euro-« pe, ne te lasseras-tu jamais des rêveries inven-« tées par des imposteurs pour tromper les escla-« ves abrutis des Egyptiens! Ose donc, ô Europe, « secouer le joug insupportable des préjugés qui « t'affligent. Laisse à des Hébreux stupides, à des « Asiatiques lâches et dégradés, à des frénétiques « imbécilles, ces superstitions aussi avilissantes « qu'insensées. »

Notre auteur n'a cependant pas poussé jusqu'aux dernières conséquences ses vues positives sur le Christ historique et sur la naissance du Christianisme. D'après lui les choses se sont passées ainsi: « Jésus, Juif pieux, d'un esprit clair et droit, bien que sans idées grandes et élevées », est attiré par la réputation de Jean-Baptiste, et vient à lui, comme tous les autres Juifs, disposé à faire pénitence. Il reçoit le baptême d'expiation, reconnaissant ainsi sa culpabilité et résolu à s'amender. D'abord il ne prêche rien autre chose que Jean-Baptiste : « Faites pénitence, car le royaume des

cieux est arrivé. » Matth., iv, 17. Mais les pensées des autres ayant éveillé son attention sur la question de savoir s'il ne serait pas lui-même le Messie, il manque de cette modestie avec laquelle Jean-Baptiste avait répondu à la même question, et il s'abandonne, d'abord timidement, puis de plus en plus fortement, à cette opinion sur lui-même. Autant que l'on peut faire des conjectures sur le caractère de sa doctrine, on reconnaît qu'une partie des éléments moraux et religieux du Prophétisme a eu en lui un certain degré de réalisation. « Nous le voyons, il est vrai, combattant d'une « manière purement humaine avec les obstacles « et les préjugés de son temps, subissant leur « action dans mille petites choses accessoires, et « dégagé de leur influence d'un seul côté, celui « par lequel il était appelé comme tout autre hom- « me célèbre à faire avancer le monde. » C'est ainsi que Strauss s'exprime, sans donner aucune explication positive sur cet élément propre qu'aurait contenu la doctrine de Jésus. En ce qui touche l'idée du royaume messianique, Jésus aurait, suivant notre auteur, attendu l'avénement de ce royaume sous la forme imaginée par les rabbins, savoir : une délivrance miraculeuse du peuple par Dieu, au moyen de légions d'Anges que le Père céleste devait envoyer, un rétablissement du trône de David, et un jugement des morts que le Messie devait prononcer de concert avec ses apôtres. On ne peut,

dit Strauss, déterminer avec précision si, comme semblent l'indiquer des passages de Matthieu, Jésus attendait avec les rabbins grossiers un repas éternel après ce jugement *, ou si ces expressions doivent être prises plus ou moins au figuré. Toutefois, le passage xx, 35 de Luc, paraît indiquer le sens figuré. Jésus, poursuit notre exégète, n'abolit pas encore les rites de l'ancienne loi. L'idée d'une éducation divine du genre humain, en vertu de laquelle Dieu a pu trouver nécessaire dans une période antérieure un ordre devenu plus tard superflu, cette pensée du *νόμος παιδαγωγός* (Gal. III, 24), paraît avoir reçu pour la première fois sa perfection de l'apôtre Paul. Le Christ ne comprend pas non plus les payens dans le plan messianique ; il en exclut même les Samaritains ; les sentences relatives à l'admission des Gentils sont le reflet de faits postérieurs dans l'histoire de Jésus. *En quelques endroits, Jésus paraît avoir été encore moins exempt que ses disciples des préjugés nationaux.* La dureté avec laquelle il repousse la femme Chananéenne, dureté dans laquelle les interprètes n'ont vu qu'une épreuve pour la foi de cette femme, a sa source dans ces idées rétrécies des Juifs, qui leur faisaient mépriser si complètement les Gentils. « Jésus paraît donc ici partager l'*aversion* de ses

* Ils enseignent que Dieu a salé Léviathan, afin que la table des pieux Israëlites soit garnie pour toute l'éternité.

(*Note de l'Auteur.*)

« compatriotes contre les Gentils; elle semble « même dans cette circonstance être plus forte « chez lui que chez ses disciples; si toutefois leur « intercession, en faveur de cette femme, ne doit « point être regardée comme une addition due à « l'empressement avec lequel la tradition cherche « les effets et les contrastes. » Le mot « *aversion* » est doux et bienveillant !

La polémique contre le pharisaïsme, les discours et les actions de Jésus contre le précepte du Sabbat, le scandale excité par son entrée solennelle à Jérusalem, telles furent les causes de la haine que la hiérarchie conçut contre lui. Un de ses disciples, probablement par avarice, le livra à ses ennemis; il fut crucifié, mourut sur la croix, et *n'est pas ressuscité* ; mais tous ses disciples, et aussi plus tard saint Paul, ont eu des visions dans lesquelles il leur est apparu. Certainement, si les récits évangéliques et particulièrement les épreuves de Thomas par le toucher avaient un véritable caractère historique, on ne pourrait admettre de semblables christophanies; mais « les contradictions que l'on « trouve dans ces récits leur ôtent jusqu'aux moindres droits à la croyance. » « Il est très naturel « de penser que ces christophanies, telles qu'elles « s'étaient présentées réellement aux femmes et « aux Apôtres, avaient le cachet visionnaire de « celles qui apparurent à Paul sur le chemin de « Damas. Une fois reçues dans la tradition, elles

« y prirent une consistance de plus en plus forte « par les efforts des apologistes pour écarter tous « les doutes sur leur réalité; et, ainsi, de muettes « elles devinrent parlantes, de spirituelles *maté-« rielles*, et de visibles palpables. » On vit plus tard, dans le cercle des disciples ainsi fanatisés, se former involontairement les doctrines mythiques et les faits miraculeux qui servent aujourd'hui de base au système chrétien orthodoxe.

Tel est l'Evangile du Dr Strauss. D'après ce critique, on ne doit pas regarder précisément les éléments mystiques et miraculeux, contenus dans notre histoire évangélique, comme des arabesques fantastiques ajoutées à dessein et sans goût à un monument simple, mais plutôt comme la rouille du temps qui vient s'y attacher innocemment. Il est cependant impossible que le critique en reste là. Il faut qu'il en vienne à déclarer sans détour que Jésus et ses apôtres étaient des fanatiques inintelligents, et que les derniers étaient en même temps des imposteurs. L'accusation d'imposture doit aussi flétrir en quelque chose le caractère même de Jésus. Qui donc accuserait-on de *fanatisme ou d'aveuglement orgueilleux*, si ce n'est celui qui, après avoir *reconnu ses péchés* dans le baptême de Jean, s'imagine qu'il est le divin Messie *devant lequel les morts ressuscités doivent paraître pour être jugés?* Car l'auteur regarde cela comme la doctrine propre de Jésus. Strauss n'a pas non plus reculé

devant cet aveu, et il dit ouvertement qu'on ne doit pas craindre d'appeler Jésus *fanatique;* il faut seulement remarquer, ajoute-t-il, *combien la notion du Messie, qui dominait depuis si longtemps dans le peuple, l'avait conduit naturellement au fanatisme.* Mais les Apôtres qui, au dire de notre critique, pouvaient, ensemble et séparément, s'imaginer avoir vu le ressuscité, et dans le cercle desquels les innombrables traditions miraculeuses avaient été recueillies, les Apôtres au moins devaient avoir porté ce fanatisme visionnaire jusqu'aux derniers excès !

On a quelquefois jugé le fanatisme avec indulgence *. On été jusqu'à parler d'un fanatisme aimable, tandis que l'imposture, même alliée à la piété, a toujours été odieuse. Cependant cette appréciation morale, considérée plus attentivement, repose elle-même sur une illusion; car un aveuglement orgueilleux, tel que le suppose le prétendu fanatisme de Jésus, doit au moins être une grave flétrissure. Et s'il est vrai qu'une faute, comme un malheur, ne marche jamais seule, s'il y a de la vérité dans les paroles sombres et équivoques du fameux distique de Gœthe :

> Tout fanatique doit être crucifié à trente ans;
> Car le trompé, une fois qu'il a connu le monde,
> devient trompeur;

* Dans tout ce passage, le mot *fanatisme* a le sens d'*exaltation visionnaire.* (*Note du Traducteur.*)

c'est par pur arbitraire que le critique de la Vie de Jésus a limité l'accusation d'imposture qu'il dirige contre les Apôtres. D'après sa déclaration, ce serait « un grand obstacle au point de vue mythi- « que, si les témoignages extérieurs qui affirment « l'origine apostolique des Evangiles étaient irré- « cusables. » On doit donc croire qu'il regarde les Apôtres comme incapables de former des mythes ; la tradition de deuxième, troisième et quatrième main, a seule pu, à ce qu'il lui semble, créer des mythes ; et ceux mêmes qui ont été formés alors, ne l'ont pas été à dessein, mais involontairement. Il ne peut attribuer à l'apostolat, en tant que tel, aucune dignité particulière ; la prééminence qu'il lui accorde ici ne peut avoir d'autre base qu'un témoignage oculaire plus prolongé. Nous demanderons donc d'abord s'il veut comprendre aussi dans cette précieuse loi d'exception, tous les autres témoins oculaires qui ont eu un commerce fréquent avec le Christ? S'il y consent, le nombre des garanties va s'accroître considérablement. Mais on ne comprend pas quelles raisons peuvent enlever à ces témoins oculaires immédiats la faculté de former des mythes? Si ces hommes possédaient une puissance d'imagination, telle que quelques visions le matin du jour de Pâques, aient pu devenir pour eux une réalité à laquelle ils ont sacrifié leurs biens et leur vie ; doit-on penser qu'ils se soient reposés

après ce chef-d'œuvre de fanatisme? et qui comprendra pourquoi ces mêmes hommes n'auraient pas pu aussi, dans l'exaltation de leur imagination, se figurer avoir vu la Transfiguration de Jésus sur la montagne, sa marche sur la mer, etc.....? et cela, surtout au bout de quelques années. En outre, ils paraissent comme thaumaturges dans les Actes des Apôtres; et dans leurs propres lettres, ils parlent de prodiges opérés par eux-mêmes : se seraient-ils entourés d'une auréole de gloire en la refusant au maître? Ensuite, Luc est reconnu par notre critique, pour le véritable auteur de l'évangile qu'on lui attribue *; et, comme nous le verrons ci-après, il a dû avoir des relations fréquentes avec les Apôtres; on ne voit donc pas pourquoi il aurait toujours reçu les renseignements de deuxième ou de troisième main, et jamais de première. Ainsi, on doit considérer comme purement arbitraire l'opinion qui absout les Apôtres de l'invention des mythes, tout en laissant peser cette accusation sur leurs compagnons. Enfin l'auteur, en parlant du quatrième Évangile, n'est pas resté fidèle à la définition qu'il a donnée du mythe (tradition qui invente sans le vouloir); car il ne craint pas d'accuser l'anonyme auquel il attribue le quatrième Évangile, d'avoir inventé arbitrairement, et

* Dans la dernière édition de la Vie de Jésus, Strauss ne fait plus cette concession.

(Note de l'Éditeur.)

sans être toujours guidé par des motifs louables, tous les faits ou les discours dont la tradition synoptique * ne fait pas mention. L'histoire de Nicodème, par exemple, a été inventée, d'après lui, *parce qu'il a paru avantageux à l'auteur plus instruit de cet évangile, de montrer que tous les sectateurs de Jésus n'appartenaient pas au peuple;* l'histoire de la Samaritaine fut inspirée par le désir de donner l'exemple de Jésus pour fondement à la conversion facile des Samaritains, dont parlent les Actes des Apôtres, etc. L'auteur est aussi infidèle, au sujet de Marc, à sa définition du mythe; car une exposition qui tantôt grossirait à l'excès, tantôt rapetisserait dans la même proportion, ne pourrait être le résultat d'une tradition non arbitraire; mais elle devrait être produite par la tendance individuelle de l'anonyme qui, en empruntant à Matthieu et à Luc le récit des miracles, raconterait quelquefois (pour faciliter la croyance), comme s'étant fait graduellement ce que ceux-ci présentent comme arrivé soudainement et d'autres fois (pour produire de l'effet) exagérerait avec une extravagance grotesque **. Il faudrait enfin diriger la même accusation contre Luc; car il paraît souvent, quand on le compare avec Matthieu et Marc

* C'est-à-dire la tradition résumée dans saint Matthieu, saint Marc et saint Luc, que les exégètes allemands désignent sous le nom commun de *Synoptiques.* (*Note de l'Éditeur.*)

** Voyez ci-après, ch. IV, p. 2, ce qui est dit sur Marc.

en se plaçant au point de vue de Strauss, que ce ne soit pas la *tradition qui invente involontairement,* mais bien l'évangéliste lui-même qui, avec connaissance de cause, met au comparatif les récits de Matthieu, que Marc porte ensuite au superlatif de la même manière. Il est donc clair que, d'après la forme présente de la critique, nos Evangiles seraient en partie l'œuvre de l'imposture, et qu'avec un peu plus de logique, cette accusation s'appliquerait également à tout ce qu'ils renferment. Ainsi, en dernière analyse, on en revient à l'opinion de l'auteur des *Fragments de Wolfenbuttel, que cependant l'on a regardée de haut en bas.*

Les esprits hardis qui adopteraient ce système, seront obligés de fraterniser avec la jeune Allemagne, et d'appeler l'Europe à s'affranchir ouvertement de l'influence inexplicable, que ces « Anecdotes de Palestine » ont acquise sur notre monde.

CHAPITRE III.

De la notion du Mythe, et de son application au Nouveau-Testament.

Une opinion qui change en Mythes le contenu historique des Evangiles, exigeait logiquement un examen préalable et approfondi de la notion du Mythe, puis une définition précise de cette notion.

considérée dans ses rapports avec les notions analogues de la fable, de la tradition populaire, de la légende et du conte. Le Dr Strauss n'a pas jugé à propos de donner une pareille définition, et il s'est contenté d'expliquer en quelques mots comment il conçoit les Mythes du Nouveau-Testament. « On ne doit, dit-il, entendre par là rien « autre chose qu'un *habillement historique des idées* « *chrétiennes primitives, formé par les innocentes* « *inventions de la tradition populaire.* » S'il avait toujours traité les récits du Nouveau-Testament d'une manière conforme à cette définition, son ouvrage y aurait beaucoup gagné. Mais, dans la suite, il a encore élargi la signification déjà si large, que le mot *Mythe* a reçue dans la langue grecque. Il donne aussi le nom de *contes* aux récits du Nouveau-Testament, et ces récits lui rappellent le royaume de la *fable.* Il applique enfin l'épithète de *Mythique* à l'inexactitude historique, même lorsqu'il attribue, comme chez Jean et Marc, cette inexactitude à des inventions faites de dessein prémédité; et lorsqu'il se sert avec plus de précision de la notion du Mythe philosophique, ce ne sont point des vérités éternelles, ce ne sont point des idées véritablement chrétiennes, mais des opinions judaïques superstitieuses * que

* L'épithète de *Chrétiennes primitives* que Strauss donne à certaines idées, n'a pas un autre sens dans son livre.
(*Note de l'Auteur.*)

le Mythe revêt, suivant lui, de la forme historique.

Nous n'avons pas encore d'ouvrage dans lequel l'essence du Mythe soit étudiée d'une manière satisfaisante sur tous les points. Parmi ce que Voss, Kreuzer, Hermann, Ottfried Muller et Bauer ont dit sur ce sujet, les opinions des deux derniers sont bien de nature à ce qu'on s'y attache de préférence. Par rapport à l'ouvrage de Strauss, J. Muller a développée, avec autant de profondeur que de clarté, la notion du Mythe*. Le Symbole et le Mythe sont deux expositions figurées d'une idée : le premier, d'une idée simple ; le second, d'une idée qui a plusieurs moments dans le temps, et par conséquent qui se produit sous la forme historique. L'exposition de l'idée est l'essentiel pour le Mythe, et ce n'est qu'involontairement qu'il prend une forme historique. Cette forme est merveilleuse, lorsque le Mythe offre à la contemplation les idées d'une vie plus élevée que la vie commune. Quelquefois il s'empare d'éléments historiques déjà existants, et qu'il impreigne d'une idée ; quelquefois il se crée son corps à lui-même par une fiction libre. L'intérêt qu'il attache à une idée le sépare de la tradition populaire et du conte. La tradition populaire se réduit à des *on dit* qui se répandent traditionnellement, et qui, ayant toujours pour base un fait historique, se trouvent in-

* Dans ses Études et Critiques, 1836, 2 vol.

volontairement modifiés par la manière dont ils se propagent. Le conte renferme à la vérité, comme le Mythe, des éléments merveilleux, mais il n'emploie le merveilleux que dans un simple but de récréation. Comme Plutarque (de Iside, c. 20) l'a très bien dit, le Mythe philosophique est l'image réfléchie d'une doctrine qui se peint sur quelque chose d'étranger.

Le caractère principal et propre de l'ouvrage de Strauss est d'avoir changé toutes les histoires miraculeuses, et la plus grande partie des autres récits du Nouveau-Testament, en Mythes philosophiques dépourvus de tout fondement réel. Quelqu'extravagante que soit cette opinion, elle n'en est pas moins la conséquence nécessaire du système que notre critique s'est fait sur l'origine de tous ces récits ; car ils ne sont pour lui qu'une forme historique des idées messianiques empruntée à des passages de l'Ancien-Testament souvent mal entendus, ou à la théologie judaïque. Il est donc utile de remarquer d'abord que le Mythe, dans l'ouvrage de Strauss, ne paraît pas comme l'enveloppe des véritables idées chrétiennes, mais bien des idées superstitieuses du peuple Juif. Ainsi, dans l'histoire de l'Annonciation et de la Naissance de Jean-Baptiste, il n'y aurait, à en croire Strauss, qu'une seule donnée historique « c'est que Jean est né sous le roi Hérode ; » tout le reste serait une imitation des récits de l'Ancien-Testament.

Des deux généalogies de Jésus, selon Matthieu et Luc, aucune ne serait historique; elles devraient toutes les deux leur origine au désir de montrer que le Messie descendait de David. L'histoire de la Naissance surnaturelle de Jésus pourrait bien venir d'une fausse traduction d'Isaïe. Dans l'adoration des bergers et des mages, et dans la présentation au Temple, il faudrait voir seulement des fictions suggérées par une explication inexacte de quelques passages du Pentateuque et des Juges. Le voyage de Jésus au Temple de Jérusalem, à l'âge de douze ans, appartiendrait aussi à une tradition populaire, etc. En un mot, tous les récits miraculeux auraient été inventés d'après la doctrine des Rabbins, qui considéraient les plus grands thaumaturges des temps antiques, Moyse et Elie, comme de simples figures du Messie attendu; toutes les circonstances que l'on peut supposer empruntées à des passages de l'Ancien-Testament, seraient sans aucun fonds historique; par exemple, le cri de Jésus sur la Croix: « Mon Dieu, pourquoi « m'avez-vous abandonné? » serait imité du psaume 22, 2; la circonstance du vinaigre présenté par les soldats aurait été vraisemblablement tirée du psaume 22, 16, quoiqu'à la vérité la coutume des Romains fût de présenter la *posca* aux crucifiés; le choix que Jésus a fait de soixante-dix disciples outre ses apôtres, ne serait qu'un souvenir du nombre des 70 vieillards ou des 70 peuples de la Gentilité.

Examinons d'abord un instant cette opinion sur l'origine des Mythes évangéliques; puis nous verrons si l'on peut raisonnablement appliquer l'interprétation Mythique au Nouveau-Testament.

Il n'est pas surprenant que l'on se soit avisé de considérer les histoires miraculeuses du Nouveau-Testament comme des imitations de l'Ancien, ou comme une traduction historique des idées poétiques inspirées par l'attente du Messie. Une certaine affinité entre les récits du Nouveau et de l'Ancien-Testament ne peut échapper à l'observateur le plus superficiel; la typologie historique reposait déjà sur des remarques de ce genre. Du moment où l'on regarda les prodiges et les prophéties de l'Ancien et du Nouveau-Testament comme étant du domaine de la mythologie, rien ne devait être plus naturel que d'expliquer cette affinité par l'imitation; et cette explication était le développement naturel de l'opinion, qui déjà avait regardé les miracles et les prophéties de l'Ancien-Testament, en partie comme une imitation directe des traditions indiennes et persanes, en partie comme le produit d'une tendance commune à tous les peuples orientaux. Si nous convenons qu'il existe un grand nombre de points de contact, soit entre les récits du Nouveau et de l'Ancien-Testament, soit entre les récits de ce dernier et la mythologie païenne, il faudra bien qu'on nous accorde d'un autre côté qu'envisagée avec les yeux de la foi cette affinité, loin de nous

mettre dans l'embarras, est pour nous, au contraire, un signe de vérité et de divinité.

En effet, si le Christ est un roi de vérité, ne doit-on pas voir apparaître dans son royaume, sous des réalités vivantes, le mystérieux idéal que les peuples anciens se représentaient sous mille formes fantastiques, dans leurs rêves de douleur et d'amour, aux meilleurs instants de leur existence? Et, si le peuple d'Israël était le peuple choisi dans lequel devait se réaliser un jour le royaume de Dieu, ne devait-il pas voir du moins clairement l'esquisse de ce que les païens ne voyaient que confusément dans leurs songes? Le croyant doit donc nécessairement présupposer dans l'Ancien-Testament des analogies avec le Nouveau, et dans les rêves mythologiques des analogies avec l'Ancien. On nous objectera cependant qu'il n'est pas seulement ici question de Mythes exprimant des idées religieuses qui paraissent nécessaires à un certain point de vue dogmatique, comme l'idée du Dieu-homme, ses prodiges, sa naissance surnaturelle et son ascension, etc.; mais qu'il s'agit aussi de Mythes représentant des idées accidentelles, comme le prodige de la multiplication des pains, la marche sur la mer, la transfiguration sur la montagne, ou l'histoire de la naissance de Jean-Baptiste. Il est certain que l'on trouve, dans beaucoup de circonstances de ce genre, des analogies et des rapports avec l'Ancien-Testament. Peut-être pensera-t-on

avoir suffisamment expliqué ces rapports en renvoyant au calcul des probabilités de La Place. Sans doute on peut dire que certains traits, qui paraissent même d'une singularité frappante, se renouvellent dans l'histoire d'une manière complètement indépendante. Antharis, roi des Lombards, après avoir parcouru toute l'Italie jusqu'à Messine, jeta à Reggio sa lance dans la mer. Othon Ier, d'après Adam de Brême, étant arrivé à l'extrémité nord du Jutland, enfonça sa lance dans le sable. Lorsque le héros romain glissa en débarquant sur la côte d'Afrique, et que, pour changer ce mauvais présage en un favorable augure, il s'écria : « *Te terram teneo,* » il y avait lieu de penser que, sauf l'imitation, un pareil trait ne se présenterait pas une seconde fois. Et cependant il se renouvelle d'une manière complètement indépendante en 1066, lorsque Guillaume-le-Conquérant, en abordant en Angleterre, glisse et s'écrie en saisissant le sol : « La terre est à moi ! » Notre critique a été jusqu'à trouver dans le *Banquet* de Platon, un précédent à la vision des disciples sur la montagne *. Or, dans

* « Platon, aussi, dit-il, dans le Banquet glorifie son Socrate dans un certain sens, c'est-à-dire qu'il compose, par une voie naturelle et d'une façon comique, un groupe semblable à celui que les Évangélistes ont composé ici par voie surnaturelle et d'une façon tragique. Après un banquet ou le vin fut prodigué, Socrate reste seul éveillé au milieu de ses amis qui dorment autour de lui ; de même, dans nos Évangiles, les Apôtres

ce cas, on ne peut faire peser sur les Évangélistes le soupçon d'imitation. Ce n'est pas cependant par une théorie du hasard que nous voulons justifier ces analogies entre l'histoire du Nouveau et de l'Ancien-Testament; mais, au contraire, par la nécessité historique de ces analogies. Hamann n'a-t-il pas bien montré, que l'histoire du peuple juif est une prophétie de la vie de chaque chrétien isolé? Et vraiment, lorsque l'histoire de Luther sera aussi loin dans le passé, que l'est à présent celle de Paul, si un nouveau théologien réformateur dans les principes de Strauss veut essayer de nous présenter la vie de Luther comme un simple reflet de celle de Paul, sa tâche ne sera pas difficile. Le doux et modéré Staupitz, maître de l'Apôtre protestant, n'est-il pas la copie du maître de l'Apôtre chrétien, du doux Gamaliel? Le chemin d'Erfurt et l'éclair, n'est-il pas la copie du chemin de Damas et de la

dorment autour du Sauveur. Deux grandes figures veillent seules avec Socrate: ce sont le poète tragique et le poète comique, qui formaient les deux éléments de l'ancienne vie grecque, éléments que Socrate réunissait en lui; de la même façon, Jésus s'entretient avec le législateur et le prophète, qui formaient les deux colonnes de la vie de l'Ancien-Testament, et que Jésus renfermait en lui et avec plus de puissance. Enfin, dans Platon, Agathon et Aristophane s'endorment à leur tour, et Socrate demeure maître du champ de bataille; de même, dans l'Évangile, Moyse et Elie disparaissent finalement, et les Apôtres ne voient plus que Jésus. » — Tom. II, p. 187 de la Traduction française.

lumière céleste ? Et, si les remords que le meurtre d'Etienne avait excités dans le cœur de Paul étaient l'occasion subjective de la vision céleste, qui peut sonder, pourrait dire le critique subtile en poursuivant ses conjectures, qui peut sonder la profondeur du mystère qui enveloppe l'histoire problématique d'Alexis, des malheurs duquel Mélancthon parle si obscurément, qu'un crime secret paraît s'y attacher, crime qui aurait poussé dans la cellule du cloître le coupable Luther ? Et si les remords ont fait trouver à l'apôtre des Gentils, la doctrine de la réconciliation, qui ne voit encore ici l'imitation dans l'apôtre protestant, fondateur de la doctrine de la justification !

Au reste, le Sauveur lui-même et les Apôtres, ont contribué à produire ce parallélisme, en introduisant d'une manière expresse dans le Nouveau-Testament les rapports avec l'Ancien, qui n'auraient pas pu s'y spiritualiser et s'y reproduire d'eux-mêmes. Comment, par exemple, pourrait-on s'expliquer autrement le nombre douze des Apôtres, dont l'existence n'a pas été détruite par la critique si audacieuse de Strauss, qui voit au contraire dans ce nombre une relation avec les douze tribus. Les douze Apôtres sont aussi les représentants du δωδεκάφυλον moral de la chrétienté (Jac. 1, 1 Gal. 6. 16.) Et ce point, une fois solidement établi, nous trouverons dans les 70 disciples les représentants des 70 peuples de la Gentilité (tel est

le nombre total de ces peuples). Toutefois notre critique a mis en doute l'existence des 70 disciples, parce que les Actes des Apôtres parlent bien, il est vrai (1, 15), des compagnons des Apôtres, mais le nombre 70 ne nous est donné que par un seul passage de Luc, 10-1.

L'opinion qui prétend établir de telles imitations des histoires de l'Ancien-Testament, acquiert du reste encore un plus haut degré d'invraisemblance par l'embarras si fréquent que causent au critique les éléments de ses Mythes qui appartiennent à l'Ancien-Testament. Combien est bizarre, en effet, la manière dont il nous peint les auteurs du Nouveau-Testament, empruntant péniblement les traits de leurs récits à différentes parties de l'Ancien-Testament ! Combien de fois n'est-il pas contraint de présupposer l'existence possible d'une certaine manière d'entendre un passage ! Que de changements il admet dans le texte, sans pour cela pouvoir trouver le plus souvent un point de liaison pour le fonds du récit dont il parle. Ainsi les éléments de l'histoire de la naissance de Jean sont empruntés, suivant lui, à cinq endroits de l'Ancien-Testament ! Et au milieu de tout cela, l'élément le plus important manque, le mutisme de Zacharie ; le fonds de l'histoire du Nouveau-Testament n'a pas son modèle dans l'Ancien ! Est-ce là revêtir un récit de l'Ancien-Testament des couleurs du Christianisme ? A propos de la naissance de Jésus d'une

vierge, Strauss se trouve dans l'embarras, parce qu'il ne veut pas admettre comme démontré que les Juifs aient jamais rapporté à la naissance du Messie le passage d'Isaie 7, 14; il croit cependant pouvoir le présupposer. La transfiguration de Jésus sur la montagne devant les trois disciples, est une imitation du chapitre de l'Exode (24, 1. 9-11) où Moyse gravit la montagne avec 70 vieillards et trois confidents; à la vérité, il n'arrive pas alors autre chose à Moyse; mais dans un autre occasion (Exode 34, 29), son visage rayonnait quand il descendait de la montagne : il y a donc ici probablement confusion des deux faits! L'histoire de la rencontre de Jésus et de la Samaritaine, près de la fontaine, est une imitation de la rencontre de Rébecca et d'Eliézer. Jésus désire boire de la main de cette femme, comme Eliézer de celle de Rébecca. Quand il s'est fait connaître comme le Messie, elle court à la ville et va chercher ses concitoyens; comme Rébecca, après qu'Eliézer s'est fait connaître pour le serviteur d'Abraham, et Rachel, après avoir salué Jacob, son parent, coururent en toute hâte chercher leur famille afin de recevoir le respectable hôte. Il est dit de Rébecca : « Elle était vierge et n'avait connu aucun homme. » La Samaritaine, au contraire, paraît ici son antitype, la représentation d'un peuple impure; il est dit d'elle : « Tu as eu cinq hommes et celui que tu as à présent n'est pas ton mari. » L'habileté du critique sait merveilleu-

sement tirer parti de tout. Cela ne s'accorde pas? Eh bien! cela contraste! Ce récit formé d'après tel autre, n'en est-il pas la copie? Il en est alors l'antitype! Qu'il s'agisse d'une noce dans le prototype et d'une conversion dans l'imitation, celui qui est chargé de demander la fiancée n'en est pas moins assis, comme le Messie, au bord de la fontaine, « de même que dans un idylle »; de plus Rébecca et la Samaritaine se mettent à courir en apprenant la nouvelle! Le meilleur de l'affaire a cependant échappé à la pénétration du critique : le Messie n'est-il pas ici chargé de demander l'âme de cette femme?

Occupons-nous à présent de la seconde question, à savoir : comment l'auteur a-t-il réussi dans l'application du point de vue mythique? Si nous examinons d'abord la loi générale de la formation des Mythes et des traditions populaires, cet examen nous amènera à douter que la plus grande partie des actions attribuées à Jésus et des événements de sa vie puisse être privée de tout fondement historique. On retrouve un fil historique jusque dans les ténèbres les plus profondes des Mythes qui enveloppent l'origine des peuples et de l'humanité. Écoutons, à ce sujet, l'avis éclairé de deux hommes particulièrement versés dans la mythologie grecque et romaine. Les ouvrages historiques spéciaux d'Ottfried Muller ont montré à quel point l'idée était intimement unie à l'élément historique

lecal, même dans les Mythes grecs les plus anciens. Dans ses Prolégomènes d'une Mythologie scientifique, ouvrage qui renferme l'esquisse de ses principes généraux, il est dit à la page 70 : « Cette « alliance (de l'idéal avec l'histoire) existe par le « fait dans la plupart des Mythes ; et il en est « très peu dans lesquels on ne pût trouver quelque « chose de réel et quelque chose d'idéal. Je dirai « même, pour rendre déjà compte ici d'un résul- « tat de mes recherches, que plus le Mythe est an- « cien, plus le fait y est étroitement uni à la pensée. « *Il résulte de ces données que la distinction du Mythe* « *historique et du Mythe philosophique, distinction à* « *laquelle on avait souvent attaché une grande impor-* « *tance, est bien plus rarement possible qu'on ne l'avait* « *cru jusqu'ici, et qu'en cette matière, on ne peut sépa-* « *rer de la masse et classer que bien peu de chose.* » Niebuhr, en accordant au Mythe philosophique non historique, un laps de temps comparativement très court dans l'histoire primitive des peuples et de l'humanité, est au fonds du même avis que Muller à cet égard. Il dit dans la première partie de son histoire romaine, pag. 274, 3ᵉ éd. : « Avec « Tullus Hostilius une nouvelle ère commence, et « les récits prennent un caractère historique posi- « tif bien différent de celui qu'ils avaient eu jus- « que-là. Entre les temps purement poétiques qui « n'ont avec l'histoire qu'un rapport irrationnel, « et les temps véritablement historiques, il y a

« chez tous les peuples un âge mixte que l'on peut « appeler mythique-historique, si l'on veut lui « donner un nom qui le caractérise. Cet âge n'a « point de limites fixes; il s'étend jusqu'au point « où commence l'histoire... Pour établir le rap- « port d'une histoire poétique de ce genre avec la « mythologie, on peut dire que la première a né- « cessairement un fond historique, et que pres- « que tous ses éléments sont tirés de l'histoire telle « que celle-ci nous parvient par l'entremise d'une « tradition libre, tandis que la mythologie em- « prunte ses éléments à la religion et aux fictions « poétiques, et ne se donne pas pour l'histoire « possible de l'ordre habituel du monde. Hercule, « Romulus, Siegfried, appartiennent à la derniè- « re; Aristomènes, Brutus, Le Cid à la première. »

Eh quoi! l'histoire primitive des peuples, qui n'a eu ses premiers historiens qu'au bout de plusieurs siècles, serait véritablement historique quant à la substance des faits; et ici, dans l'histoire de Jésus, qui, d'après les résultats d'une critique prudente, a été écrite de quinze à quarante ans après les événements, le fond ne serait que Mythes non historiques! Si ceux qui se plaisent à établir ces comparaisons entre l'histoire d'un Romulus et celle de Jésus, pouvaient seulement une fois concevoir une idée précise de la différence historique qui existe entre la matière des deux récits! L'Ascension de Jésus, par exemple, nous est rapportée par un

disciple des Apôtres qui avait eu des relations fréquentes avec les témoins oculaires de ce fait, et qui écrivait du vivant de ces témoins; or on compare ce fait avec l'*apothéose* de Romulus, que Tite-Live nous raconte 740 ans après l'événement! De l'avis de Niebuhr, sous le règne de Tullus Hostilius, cent ans après la fondation de Rome, nous sommes déjà la plupart du temps sur un terrain historique; et cependant le premier historien de Rome, Quintus Fabius Pictor, ne se présente que cinq cent quarante ans après la fondation de cette ville! Strauss, au contraire, ne voit dans l'histoire de Jésus et des Apôtres, quant à la masse des faits, que des Mythes sans aucun fond historique, quoique, même d'après sa propre critique, cette histoire ait été écrite par Luc, disciple des Apôtres, environ quarante ans après la mort de Jésus! Mais, me répondra mon adversaire, qui pense à nier la base historique de la vie de Jésus? Cette critique, dont vous parlez, n'a-t-elle pas expressément admis la substance, sinon la masse des faits dans l'histoire de Jésus? Le critique allemand, il est vrai, n'a pas placé assez haut le Christ historique et ses Apôtres dans le règne des idées, pour les dépouiller, comme le français Dupuis, de toute entrave terrestre et les placer dans les constellations célestes; il a encore laissé sur la terre quelques éléments historiques pour servir de base à leur vie. Il reconnaît que Jésus est né en Palestine, qu'il a été baptisé, qu'il a enseigné,

qu'il a rassemblé des disciples, qu'il est mort sur une croix, et qu'il a été enseveli. Mais est-ce bien là conserver la substance de cette vie de Jésus que les Mythes nous présentent? S'il en est ainsi, l'historien qui nous apprendra qu'Alexandre est né en Macédoine, est monté sur le trône, a organisé une armée, est mort à Babylone et que son corps a été embaumé avec soin et conduit en Égypte, cet historien, dis-je, aura aussi extrait la substance de la vie mythique d'Alexandre! Enlever à la vie de Jésus tous les prodiges faits par lui ou pour lui, c'est ôter à la vie du Cid ou à celle d'Alexandre les faits d'armes ou les jours de bataille.

Examinons maintenant quel est le rapport de cette application du système Mythique avec les sources d'où nous viennent les récits de la vie du Seigneur. Cette application suppose nécessairement que les rapports sur la vie de Jésus parvenus jusqu'à nous sont très loin du témoignage oculaire. Nous avons vu déjà que notre auteur lui-même ne regarde l'opinion Mythique comme admissible qu'à cette condition. En conséquence, il a envisagé les deux premiers Évangiles et le quatrième, soit comme des rapports de troisième ou de quatrième main, soit comme des fictions; mais pour Luc, ne pouvant attaquer son authenticité à cause de la force du témoignage historique qui l'établissait, il a essayé de reculer autant que possible l'époque de

sa rédaction *. Nous parlerons plus au long de tout ceci dans le chap. 4, parag. 2. Mais il faut que nous démontrions préalablement que l'application du Mythe philosophique au Nouveau-Testament serait complètement impossible, quand même on admettrait avec le critique que Luc est le seul témoin authentique de la vie de Jésus. « On ne pourra jamais prouver, dit Strauss, qu'un de nos Évangiles ait été connu et reconnu par un Apôtre. » Fort de cette assurance, le critique entreprend d'enlever tout fondement historique à la portion merveilleuse de la vie de Jésus et à une grande partie des autres faits évangéliques. Mais que dire, si nous prouvions que l'auteur du seul Évangile conservé par le critique, que Luc a été complètement à même de voir les Apôtres, témoins oculaires des actions de Jésus, et par conséquent, de raconter ce qui leur était connu ? La patrie de Luc est, suivant Eusèbe et Jérôme, la ville d'Antioche, siége principal du Christianisme apostolique après Jérusalem, et qui entretenait un commerce continuel avec la Palesti-

* Dans les dernières éditions de son livre, Strauss n'accorde plus que l'Évangile de saint Luc soit incontestablement authentique. Seulement, d'après lui, « il se pourrait que le compagnon de Paul eût composé l'Évangile et les Actes dans un temps et dans des circonstances où nulle influence apostolique ne le protégeait plus contre les influences de la tradition. » T. I, p. 75 de la traduction française.

(*Note de l'Éditeur.*)

ne. (Neander, Temps apost., p. 1-124). Les Actes des Apôtres et l'Épître aux Galates nous apprennent que Barnabas, Agabus, Silas, Pierre et autres, y sont venus à diverses époques de Jérusalem; Luc ne devait-il pas s'être trouvé avec ces Apôtres de Palestine avant ses voyages avec Paul? Depuis Troade, nous le voyons toujours suivre l'Apôtre dans ses voyages (Actes 16, 11); et après une interruption de quelques années, pendant lesquelles il était resté à Philippe, ou avait pris cette ville comme centre de ses excursions apostoliques, il accompagne de nouveau l'Apôtre à Troade, Milet, Tyr et Ptolémaïs; dans toutes ces villes, ils trouvent des frères, dont plusieurs étaient certainement venus de Palestine (Act. 20, 21); puis ils continuent leur voyage vers Césarée et Jérusalem. A Césarée, Luc va avec l'Apôtre chez Philippe, un des premiers diacres de l'Église primitive de Jérusalem (Act. 21, 8); sur le chemin de Jérusalem, il loge avec l'Apôtre chez un certain Mnason, ἀρχαῖος μαθητής. disciple qui avait dû connaître le Seigneur (Act. 21, 16); dès son arrivée dans la capitale, il va avec Paul visiter Jacques, parent du Seigneur, et tous les *plus anciens* s'assemblent dans le même lieu (Act. 21, 18); il reste deux années à Césarée et à Jérusalem avec l'Apôtre captif, et voilà l'homme dont il est douteux, suivant Strauss, que les Apôtres aient connu le récit! Et il n'aurait eu aucune occasion de s'assurer si, dans leur ensemble, les faits merveilleux

et les principaux événements de la vie de Jésus étaient ou non de simples fictions ? Il faut une foi plus robuste pour croire cela que pour croire aux miracles.

Cependant, en mettant de côté le témoignage des Évangiles, en nous servant seulement des Actes des Apôtres et des Épitres apostoliques, nous montrerons dans le ch. 4, par. 3, que ces écrits dont notre critique ne conteste pas l'authenticité, quant aux principales parties, conduisent nécessairement au fait de l'existence d'éléments miraculeux dans la vie du Sauveur. Les documents évangéliques ont, d'après Strauss, une base historique suffisante pour qu'on puisse leur emprunter quelques renseignements « sur l'impression que le caractère de Jésus « avait laissée chez les contemporains. » Notre exégète va jusqu'à dire que les contemporains de Jésus l'avaient évidemment regardé comme un sage. Si les documents évangéliques laissent apercevoir cette vérité, ils ne prouvent pas avec moins d'évidence, quand on les réunit aux actes et aux épîtres l'idée de grandeur qui s'attachait aux paroles et aux actions de Jésus ; aussi les disciples d'Emmaüs disent-ils : (Luc 24. 19) « C'était un homme grand en actions et en paroles. » Et il faut remarquer que les *actions* sont placées d'abord. Ne sont-ce pas les *δυνάμεις*, *σημεῖα*, et *τέρατα* que les disciples rappellent au peuple dans les premiers discours qu'ils lui adressent ? (Act. 2. 22.). Comme nous ne voulons que

prouver ici, d'une manière tout-à-fait générale, qu'il doit y avoir des éléments miraculeux dans la vie de Jésus, nous rapporterons un témoignage sur les miracles indépendant des documents du Nouveau-Testament, et qui nous est fourni par un membre de la communauté chrétienne au commencement du second siècle ; puis nous parlerons du témoignage que les ennemis et les adversaires du Christianisme rendent à la réalité des miracles de Jésus.

Josèphe, à la fin de ses Antiquités, invoque comme preuve de la vérite de ce qu'il a vu lui-même, « le « témoignage de ceux qui vivent encore, témoi-« gnage qui devra le convaincre de mensonge ou « confirmer la vérité. » Assurément, nous serions bien plus en droit encore d'en appeler au fait de l'existence d'un grand nombre de gens qui auraient pu et dû, les uns par intérêt, les autres par haine, contredire comme une insigne fausseté l'ensemble fantastique des Mythes évangéliques à l'époque où ils ont dû se former. Le peu d'extension de la littérature chrétienne à une époque où l'Église ne confirmait pas la vérité de sa foi par des écrits, mais par le martyre, puis en outre la perte de beaucoup de monuments précieux, nous ont malheureusement presque placés dans l'impossibilité d'invoquer à cette époque reculée d'autres témoignages chrétiens que ceux que nous donnent les documents du Nouveau-Testament. Cependant un fragment d'un ouvrage d'un prédicateur de l'Évan-

gile, de Quadratus, missionnaire des temps apostoliques, est parvenu jusqu'à nous *. Ce fragment contient précisément le témoignage dont nous avons besoin. « Les actions de notre Sauveur, dit cet ancien « auteur **, étaient toujours visibles, car elles étaient « vraies. Je m'en rapporte sur ce point aux mala-« des guéris et aux morts ressuscités, qui n'ont pas « seulement été vus après leur guérison et leur ré-« surrection, mais qui sont restés dans le pays « pendant le temps que le Sauveur a passé sur la « terre, qui ont vécu longtemps après son départ, « et dont quelques-uns ont prolongé leur carrière « jusqu'à notre époque. » Cet homme vivait sous l'empereur Adrien au commencement du second siècle ; ainsi il pouvait avoir été contemporain de ceux qui avaient été guéris par Jésus environ à l'âge de vingt ans, pourvu qu'il eussent vécu jusqu'à 80 ans. D'ailleurs pourquoi ces Confesseurs qui ne craignaient pas le martyre, et au nombre desquels étaient des prêtres Juifs (Act. 6. 7.) et même des philosophes grecs aussi habiles en fait de doute que les philosophes des autres temps ***, pourquoi de

* Une copie de cet ouvrage doit avoir existé encore au VIIe siècle dans un monastère grec. Néander, *Hist. de l'Église*, t. 3. p. 1109. (*Note de l'Auteur.*)

** Eusèbe, *Hist. ecclés.*, livre IV, ch. 3e.

*** Aristide, par exemple, dont nous avons malheureusement perdu l'Apologie du Christianisme.

(*Note de l'Auteur.*)

tels hommes avaient-ils une foi si ferme, eux qui vivaient à une époque où les preuves les plus certaines rendaient facile de distinguer la vérité du mensonge ?

Quant aux ennemis du Christianisme, ils doivent eux-mêmes venir à notre aide et paraître comme nos alliés. Leur voix est arrivée jusqu'à nous et nous sommes à portée de voir quels moyens ils ont employés dès l'origine pour combattre les miracles. Nous parlent-ils en aucune manière d'erreur et d'invention ? Non : ils ont laissé subsister les miracles comme faits, se contentant de méconnaître le pouvoir d'où ils venaient. Ils les ont attribués à Satan. (Matth. 12, 24, 27.) Or, puisque maintenant, le fait supposé vrai, il ne peut y avoir entre nous aucune discussion sur la vertu qui l'a produit, les Juifs se trouvent témoigner en notre faveur aussi bien que les Chrétiens. Si l'on veut voir l'embarras du grand conseil cherchant à jeter des doutes sur le fait des miracles de Jésus et de ses apôtres, il faut lire Jean, 9, et les Actes 4, 16. Mais, quelqu'injuste que soit cette défense, on nous interdit de citer le Nouveau-Testament en faveur de la cause chrétienne. Soit : nous aurons recours à d'autres documents. Le Talmud lui-même, si on lui accorde plus de créance, paraîtra au nombre de nos témoins. On sait que la polémique des Juifs contre les Chrétiens, ainsi que celle des Chrétiens contre les Juifs, est restée très longtemps la même. En

parcourant la suite des écrivains polémiques juifs telle que la donne Wolf, par exemple, dans le 2e vol. de la ***Bibl. Hebraica***, et celle des chrétiens dans les *delectus argumentorum* de Fabricius, on trouvera des deux côtés en général la même manière de procéder. Nous sommes bien en droit d'en conclure que le système d'argumentation des Juifs plus récents contre les miracles doit être au fond le même que celui de leurs devanciers. Ainsi les écrivains juifs, jusque dans les temps les plus récents, allèguent, pour infirmer le fait de la résurrection du Christ, le même bruit dont Matthieu 28, 15, fait déjà mention. Ces écrivains juifs des derniers temps ne révoquent jamais en doute la réalité des miracles ; ils cherchent seulement à échapper à la preuve qu'on en pourrait tirer contre eux ; et pour cela ils les présentent comme le résultat de la magie et des charmes. Le même phénomène s'offre à nous dans la polémique païenne. Celse, qui a écrit contre le Christianisme environ 50 ans après la mort de Jean, le dernier des Apôtres, habitait alors la Syrie et la Palestine ; il avait lu l'Ancien et le Nouveau-Testament, et il n'est certes pas porté à admettre comme vrais les miracles du Christ dont il parle : « Pourrions-nous croire, dit-il que tu as fait ces « choses ? » Son incrédulité ne s'appuie pas cependant sur des raisons historiques ; car il essaie de changer les prodiges du Christ en des escamotages, et il les compare avec les œuvres des magi-

ciens païens*. Quelque familiarisés que fussent les Païens avec l'idée du Mythe, aucun d'entr'eux ne s'est avisé de trouver là des Mythes. Julien, malgré son amour pour les Mythes, ne regarde les prodiges de Jésus que comme la preuve de ses connaissances étendues en médecine.** En ce qui touche les Juifs, nous pouvons prouver par deux passages différents du Talmud que la connaissance des prodiges opérés par les Apôtres était aussi répandue parmi eux indépendamment des écrits du Nouveau-Testament. Le Talmud fait mention de trois disciples de Jésus : dans le Talmud de Babylone, au traité Sanhedrin f. 43. 1, on parle de Matthieu et de Thaddée, ainsi que de trois noms inconnus ou dénaturés. Outre cela, le Talmud de Jérusalem et celui de Babylone citent à plusieurs reprises un Jacques comme disciple de Jésus. Quelqu'incomplets que soient ces renseignements, et quelque peu de consistance historique qu'ils paraissent avoir, on aperçoit cependant encore le fil qui les rattache à l'histoire. Il est à remarquer que ces trois apôtres sont précisément ceux dont les noms devaient être plus connus parmi les Juifs : Matthieu et Jacques surtout, comme apôtres des Juifs chrétiens, le second très estimé des Juifs, d'après Josèphe, puis Thaddée, frère de cet apôtre. Au sujet de Jac-

* V. Origène, *Cont. Cels.*, liv. I, p. 325.

** V. Cyrille, v. 6. pag. 191, et pour la réfutation de ses arguments, pag. 192.

ques, la tradition juive nous rapporte une interprétation qu'il avait donnée du Deutéronome, 23, 19, et de Michée 1, 7, non sans indiquer qu'il la devait à Jésus de Nazareth; du reste ce récit n'a aucun rapport au Christianisme. Les deux histoires suivantes sont racontées entièrement du point de vue judaïque. Il est dit dans le Talmud de Jérusalem, au traité Avoda Sarah f. 46. 4: « Rabbi Eliézer, fils de Dama, ayant été mordu par un serpent, Jacques, fils de Sechanja, vint à lui et lui « parla ainsi: Je vais te *conjurer* au nom de Jésus fils « de Pandera. Rabbi Ismaël (le père d'Eliézer) dit « ensuite: Fils de Dama, cela ne doit pas se faire. « Celui-ci répondit qu'il montrerait par un passage qu'il était permis à Jacob de le guérir « ainsi; mais le temps lui manqua et il mourut. « Quand il fut mort, Rabbi Ismaël parla ainsi: Tu « es heureux, fils de Dama, d'avoir quitté le monde « en paix et de n'avoir pas brisé la haie du sage, « mais au contraire d'avoir observé ce qui est écrit: « celui qui brise la haie sera mordu par un serpent. » Sal. 10. 4. Il est dit plus loin, dans le même livre: « Un petit fils de Rabbi Josua, fils de « Levi, avait avalé quelque chose qui lui était resté dans le gosier; il vint quelqu'un qui lui dit « quelque chose en secret dans l'oreille, « Au nom « de Jésus, fils de Pandera », et il fut guéri à l'instant même. Comme il s'en allait, Rabbi Josua, « fils de Levi, lui dit: Que t'a-t-il dit? Celui-ci

« répondit cette parole : (le nom de Jésus). Rabbi « Josua dit ensuite : « Il eût mieux valu pour lui « être mort que d'avoir entendu ce nom » ; et cela « lui arriva bientôt après. » Plus ces histoires sont racontées au point de vue judaïque, plus aussi nous sommes autorisés à les considérer comme des témoignages indépendants de la connaissance que les ennemis du Christianisme avaient des miracles opérés parmi les Chrétiens.

Enfin nous avons encore à parler du témoignage d'un Juif sur les miracles, témoignage consigné en dehors du Talmud ; c'est celui que Josèphe rend du Christ. On sait que l'authenticité de ce témoignage, dans la forme complète sous laquelle il nous est parvenu, est soumise à des doutes graves. D'un autre côté, les preuves que Bohmert, dans son livre du *Témoignage de Flavius Josèphe sur le Christ* (Leips. 1823), allègue en faveur de ce même témoignage, ainsi que les raisons exposées avant lui par Bretschneider, Oberthur et Daubuz, sont loin d'être sans valeur et pourraient encore être corroborées par de nouveaux arguments. Nous ne nous appuierons cependant ici que sur ce qui est généralement admis ; car on a encore tout récemment reconnu comme incontestable (V. Gieseler) que l'ensemble de ce témoignage est authentique et que les Chrétiens n'y ont ajouté que quelques *gloses* sur la désignation desquelles les critiques sont assez d'accord. Nous donnons ici ce témoignage en plaçant

entre parenthèses les passages que les deux derniers critiques regardent comme des interpolations : « Vers ce temps parut Jésus, homme sage « (si on doit l'appeler homme, car il était) auteur d'actions surprenantes, (instituteur des hommes qui reçoivent la vérité avec amour), et il « s'attacha comme disciples beaucoup de Juifs et « aussi beaucoup de Païens. (Il était le Messie). « Pilate le condamna au supplice de la Croix sur « les accusations des principaux d'entre nous. Cependant ceux qui l'avaient aimé précédemment « ne lui furent point infidèles. (Il leur apparut « vivant le troisième jour, et les prophètes avaient « prédit cela de lui, ainsi que mille autres choses « miraculeuses); et la race des Chrétiens, qui tirent « leur nom de lui, n'est point encore éteinte à « présent. » Nous nous abstiendrons, comme nous l'avons dit, de discuter si quelques-uns des passages placés entre parenthèses ne devraient pas être rendus au texte ; il nous suffit de faire remarquer les mots Παραδόξων ἔργων ποιητής, que la critique a épargnés avec raison. Il fallait bien que Josèphe dît en cet endroit quelque chose de ce genre ; car le simple mot σοφὸς ἀνὴρ ne suffisait pas pour expliquer ce qu'il dit ensuite des nombreux sectateurs ; mais l'expression Παραδόξων ἔργων ποιητής est assez indéterminée pour qu'on puisse en conclure que l'historien ne savait pas lui-même bien précisément à quoi s'en tenir sur cette affaire. Il n'aura pas

voulu avouer le miracle dans le sens rigoureux; d'un autre côté, il n'a pu nier qu'il ne soit arrivé quelque chose d'extraordinaire; et il se sera trouvé placé, vis-à-vis de ces faits, dans la position que Hase, dans le second volume de ses Controverses, avoue être la sienne à l'égard des miracles de François d'Assise. Pour celui qui parle dans un pareil *status anceps*, Παράδοξον est précisément l'expression juste.

Voyons maintenant ce que le critique que nous combattons oppose à ces témoignages multipliés de nos amis et de nos ennemis: « En accordant, « dit-il, que ces traditions populaires se soient « formées en Palestine, qui nous dit que cela a « dû arriver précisément dans les endroits où Jésus « était resté le plus long-temps, et où par consé- « quent sa véritable histoire était connue? Et quant « à ce qui touche les témoins oculaires, si l'on re- « garde cette désignation comme s'appliquant aux « Apôtres, il faut attribuer à ces derniers une véri- « table ubiquité pour supposer qu'ils pouvaient « contredire et annihiler toute tradition non his- « torique, partout où elle pouvait germer et « croître. » La réponse est courte, et d'autant moins capable de nous contenter qu'elle nous décèle l'embarras du critique. Il commence d'abord par avoir l'air de nous accorder comme une grâce le fait de la connaissance de ces traditions dans la Palestine. Et cependant, d'après lui, ces tradi-

tions sont empruntées aux livres de l'Ancien-Testament et des Rabbins, livres qui n'étaient bien répandus qu'en Palestine. Quand notre critique vient nous dire que, dans notre système, nous devrions ajouter au dogme luthérien de l'ubiquité de Jésus celle des Apôtres, il nous suffit donc de lui dire, pour toute réponse, qu'il a esquivé avec une grande adresse le point de vue de la question. En effet, la question n'est pas de savoir si des traditions isolées et sans fondement touchant la personne de Jésus n'ont pu se former dans aucun lieu de la terre; mais elle se réduit à ce seul point, de savoir si cet ensemble de traditions populaires dont il parle aurait pu se développer et arriver à l'état de doctrine dominante dans les communautés chrétiennes fondées par les Apôtres, et cela du vivant de ces fondateurs, sans qu'une opposition décidée ne fût venue les contredire, tant de la part des témoins oculaires que de celle des Juifs; les premiers poussés par leur amour pour le Christianisme, les seconds par leur haine. Les Juifs n'eussent certainement pas eu pour ces mythes la même indulgence que notre auteur. Ils ne les auraient pas regardés comme des guirlandes de fleurs symboliques dont une jeune imagination se plaisait dans ses élans à orner la tête d'un mort; mais ils se seraient élevés contre les Chrétiens pour les accuser d'imposture. Quant aux Apôtres, notre adversaire s'est déjà exprimé favorablement à leur sujet; et il a déclaré qu'il ne les regardait pas eux-

mêmes comme les auteurs des Mythes. D'après cela, tant qu'ils eurent de l'influence sur les Églises, aucun récit des miracles de Jésus n'aurait pu s'introduire dans la prédication de l'Évangile. Cependant Paul a exercé cette influence jusqu'en l'année 67; Pierre a souffert la mort un peu plus tard, et Jean a prolongé sa vie jusqu'à la fin du premier siècle. Les récits miraculeux n'ont donc pu germer dans les Églises chrétiennes jusqu'à la fin du premier siècle. Mais au commencement du second siècle nos Évangiles devaient déjà exister, puisque Justin, martyr, apologiste du Christianisme avant l'an 139, s'en est servi. Néander *, Winer, de Wette, Olshausen, et après eux Lücke, dans son commentaire de Jean **, déclarent certaine l'identité de ces évangiles primitifs avec les quatre Évangiles que nous possédons. Il faudrait alors penser qu'une communauté religieuse répandue dans toutes les parties de la terre, et fondée par les Apôtres mêmes, aurait été, dans l'espace de vingt à trente ans, complètement trompée sur l'histoire de son seigneur et maître, histoire que ses fondateurs lui avaient confiée; il faudrait admettre qu'elle se serait laissé imposer à la place un ensemble de traditions populaires composé d'un quart d'histoire, d'une moitié de fictions involontaires et d'un quart de fictions faites à

* *Hist. de l'Égl.*, I, 3, pag. 1112.

** Part. 1, pag. 29.

dessein! Où trouvera-t-on dans l'histoire un fait analogue ?

Nous n'insisterons pas cependant sur cette preuve. Nous n'appellerons à notre secours qu'une seule autorité, pour laquelle, à la vérité, notre adversaire témoigne un respect tout particulier ; nous voulons parler de la *proportion entre la cause et l'effet.* Si l'apparition d'un homme comme Jésus a pu agir sur un grand nombre d'esprits d'une manière assez vive et assez merveilleuse pour produire un monde nouveau de dogmes et d'histoires, une succession de développements intellectuels entièrement neufs dont la civilisation si vantée de notre siècle ressent encore l'influence, et des commotions électriques que l'humanité a ressenties d'un extrémité à l'autre,—quels étaient les facteurs d'un produit si infiniment grand? Notre auteur répond à cette question : « Si l'on soutient que l'époque histo-« rique à laquelle appartient la vie publique de « Jésus rend inadmissible la formation de Mythes « à ce sujet, nous répondrons que, même à l'é-« poque historique la plus positive, toutes les fois « qu'une révolution influant profondément sur la « vie des hommes viendra se rattacher à une grande « individualité, on verra très promptement une « auréole de traditions sans aucune valeur his-« torique se former autour de cette même indi-« vidualité. Que l'on se représente une commu-« nauté nouvelle, qui a pour son fondateur un

« respect d'autant plus exalté que sa mort a été
« tragique et inattendue, une communauté qui
« a reçu une masse d'idées nouvelles de nature à
« changer tout un monde; qu'on se la figure com-
« posée toute entière d'Orientaux pour la plupart
« sans instruction, qui, par conséquent, n'étaient
« pas en état de s'approprier et de s'expliquer ces
« idées sous la forme abstraite de la raison et de
« l'entendement, et ne pouvaient s'en rendre compte
« qu'à l'aide de l'imagination, sous la forme con-
« crète d'images et d'histoires; alors il faudra re-
« connaître que, dans ces circonstances, les choses
« devaient se passer comme elles se sont passées,
« et qu'il devait se former une suite de récits sa-
« crés à l'aide desquels on pût contempler, sous
« la forme de faits isolés dans la vie de Jésus,
« toute la masse des idées nouvelles émises par
« lui et des idées anciennes que l'on avait répar-
« ties sur lui. *Les faits qui composent le simple cadre*
« *historique de la vie de Jésus, son éducation à Naza-*
« *reth, son baptême des mains de Jean, les disciples*
« *réunis autour de lui, ses courses et ses enseignements*
« *par toute la Judée, son antagonisme continuel avec*
« *le pharisaïsme et les invitations au règne du Messie,*
« *enfin la haine et l'envie du parti pharisaïque sous*
« *lesquelles il succombe, et sa mort sur la croix,* tous ces
« faits, dis-je, forment un cadre que les imagina-
« tions pieuses ont surchargé d'ornements divers
« et d'un sens profond, changeant en faits et at-

« tribuant à la vie de leur maître toutes les idées « du Christianisme primitif sur ce maître qui leur « avait été enlevé. » Ce cadre historique est en effet très simple; et notre auteur est contraint d'accorder qu'il n'eût pu exercer une si vive influence et donner une pareille impulsion. Quelle est donc la force motrice qu'il nous présente en revanche? « La masse des idées nouvelles, de na« ture à changer tout un monde. » C'est donc la doctrine de Jésus, qui doit seule avoir donné naissance, parmi la troupe grossière des disciples, à ces « ornements d'un sens profond » ajoutés par la tradition populaire, et à cette exaltation qui méprise la mort. Mais si nous voulons nous en tenir aux parties que la critique de Strauss laisse subsister dans la doctrine de Jésus, parties qui ne sont qu'un faible reste de ce que nous appelons de ce nom, il nous faut d'abord retrancher *toutes les doctrines propres à l'Evangile de Jean, puis toutes les paroles de Jésus qui contiennent des prophéties ou qui ont trait à des miracles, ainsi que tous les discours qui annoncent l'abolition de la loi de Moyse et l'extension de l'Évangile par toute la terre.* Enfin, suivant notre exégète, l'origine d'un grand nombre de sentences est pareillement douteuse, et les histoires auxquelles elles sont mêlées, comme celles de Marthe et de Marie (Luc 10), ne sont que des traditions populaires. Après avoir ainsi retranché tous ces éléments, que nous reste-t-il

encore de ces « nouvelles idées capables de changer le monde » ? Une seule idée bien sèche, bien nue ; à savoir que ce Jésus, qui n'enseigne rien de plus élevé que chacun des Prophètes et qui, comparé à eux, n'a que le mérite douteux de traduire leur poésie par de la prose, dont la vie ne présente ni combinaisons étranges de la destinée, ni degré remarquable de grandeur d'âme et d'énergie, que ce simple mortel a dit de lui-même : « Je suis le Messie, objet de l'attente des Patriarches ! » Et personne ne lui aurait demandé : « Qu'avez-vous à nous donner pour preuve que vous avez le droit de parler ainsi ? » Ceux qui connaissent le misérable verbiage du Koran ont souvent dû s'étonner de la légèreté avec laquelle le prophète de la Mecque prouve sa mission, en faisant dire à Dieu (Sura 13.) : « Les incrédules « disent : il n'a pas le don de faire des miracles * ! « Mais toi, tu es appelé à persuader par tes dis« cours ! » Cette preuve est cependant cent fois plus forte que celle du prophète de Nazareth ; car Mahomet avait son épée à mettre dans la balance à côté de son éloquence ; Jésus, au contraire, n'avait que sa croix pour donner du poids à ses paroles !

La gloire d'avoir ainsi le premier appliqué le

* Nous reviendrons dans le C. IV. par. 6, à l'aveu fait par Mahomet de ne pas posséder le don des miracles ; il offre, au contraire, comme critère de sa mission divine, *son éloquence*.

point de vue mythique n'a rien de digne d'envie. Quand on voit un homme aussi distingué que Strauss ne trouver aucune porte pour sortir de l'enceinte que forme autour de lui le témoignage historique, et être obligé de s'échapper par un *trou*, on comprend qu'il pourrait n'y avoir pas d'issue plus convenable. Et en effet il en est ainsi.

Tant qu'on a admis le Mythe historique dans l'histoire du Nouveau-Testament, il est toujours resté, dans tout ce qu'on appelait traditions populaires, une inconnue (X) qui, semblable au pressentiment d'un monde plus élevé, venait troubler les critiques incrédules. Nos docteurs semblaient craindre sans cesse que toute l'armée des miracles qu'ils avaient écartée, revînt envahir le Nouveau-Testament. Quand on admet les Mythes historiques dans le Nouveau-Testament, l'histoire évangélique contient pour le critique une fraction maudite qui vient troubler ses calculs et dont il ne peut se débarrasser. Accorde-t-on qu'un fond d'histoire réelle sert de base aux résurrections attribuées à Jésus, et que l'élément miraculeux a été seul ajouté par la tradition populaire? Comment, dans ce cas, distinguera-t-on la partie réellement historique? On se trouvera de suite ramené sur le terrain de l'exégèse de *Venturini* et de *Paulus;* il faudra exploiter à tout propos *les léthargies et l'électricité;* et avec tout cela, on ne se débarrassera pas encore du merveilleux; car, n'est-il pas

merveilleux que, précisément dans tous les cas où des morts de ce genre sont couchés dans la bière, Jésus arrive aussitôt pour les ressusciter, et qu'en Palestine, où, comme on sait, il n'y a jamais d'orage dans l'été, les éclairs et le tonnerre viennent offrir leurs services dans toutes les saisons, dès que quelque chose d'extraordinaire se présente devant Jésus? Il arrivera aussi pour quelques faits merveilleux, que si l'on en écarte l'élément miraculeux, il restera à sa place un vide que rien au monde ne pourra combler d'une manière tant soit peu plausible. Ainsi, par exemple, si l'on refuse de croire à l'Ascension après avoir admis la Résurrection, où Jésus est-il resté dans ce cas? Sur quel lit obscur est-il mort pour la seconde fois? Comment peut-on raisonnablement expliquer qu'il ait laissé ses disciples seuls dans les tourmentes de la vie? Si l'on admet la Résurrection en niant l'Ascension, il faudra alors adopter les fables les plus ridicules, et croire, avec Bahrdt, aux histoires les plus niaises des Francs-maçons et du Masque de fer.

Le *trou* par lequel la critique cherchait à s'échapper de l'enceinte dans laquelle elle était captive, n'a donc pu lui offrir aucune issue: et alors elle a été frapper à une porte et essayer de l'ouvrir. *Le critique lui-même a laissé subsister dans les récits miraculeux des points d'arrêt historiques.* Ce n'est pas à la vérité dans des faits, mais bien dans des dis-

cours qu'il a placé ces points d'arrêt; mais cela est indifférent pour ce dont il s'agit ici; car cette conduite n'en est pas moins la preuve qu'il a compris le danger de suspendre, sans le moindre fil historique, tous les récits miraculeux dans le domaine aérien de l'imagination. D'après lui, un certain nombre de ces récits doit son origine (quoique d'une manière très-peu vraisemblable) a des sentences du Seigneur qui ont été mal comprises. Ainsi, le récit de la pêche miraculeuse ne serait autre chose que « la sentence des pêcheurs d'hommes passée à l'état de récit miraculeux »; la marche de Pierre sur les eaux ne serait que l'allégorie mystique d'une épreuve de la foi de Pierre; le lavement des pieds rapporté par Jean ne serait qu'un « discours sur l'humilité, d'après les synop- « tiques, revêtu par la tradition populaire d'une « forme historique. » Strauss admet que l'histoire de la tempête a pu avoir pour fond historique au moins la circonstance d'un sommeil calme de Jésus pendant une tempête, et plus vraisemblablement aussi un mot prononcé par Jésus pour apaiser la crainte des disciples. Dans l'histoire de la pièce de monnaie, il a grande envie d'admettre comme base un fait naturel; « mais il préfère « cependant assigner comme fond à cette anec- « dote, d'une part le thème tant de fois uti- « lisé de la pêche d'un poisson par Pierre, et « de l'autre les récits bien connus de choses

« précieuses trouvées dans l'intérieur des pois-
« sons. » Il admet aussi le Mythe historique dans deux circonstances majeures; car le baptême de Jésus par Jean est de son aveu un fait réel, entouré simplement de Mythes. De plus, les traditions populaires sur la Résurrection prennent leur source au moins dans le fait réel de visions éprouvées par les disciples. Nous découvrons ainsi, d'une manière bien remarquable, dans une portion de la grande route stratégique du Mythe philosophique, un petit chemin de pied sur lequel le docteur Paulus pourrait marcher avec son attirail d'explications des miracles ; et ce sentier nous rappelle le petit ruisseau qui, d'après Dante, conduit de la région des ombres à la lumière du soleil, et du monde réel dans l'hémisphère opposé. Le critique philosophe ne se refuse pas non plus complètement à laisser une base historique aux guérisons qui seraient susceptibles de recevoir une *explication psychologique*, et que la tradition populaire aurait ensuite « métamorphosées en des cures plus difficiles
« et plus compliquées dont on ne peut en aucune
« sorte rendre compte par la psychologie. » On recommence ainsi à s'occuper de la réduction des récits miraculeux, jusqu'à ce qu'on soit parvenu à extraire, de la tradition populaire élevée à la quatrième puissance, la simple racine du *Naturalisme*.

Strauss conclut de la manière suivante : « La né-
« gation de tout miracle de la part de Jésus peut-

« elle se concilier avec l'admission de quelques « légères guérisons psychologiques? Ou, pour motiver cette négation, doit-on aller jusqu'à refuser à Jésus même des guérisons de ce genre, « explicables psychologiquement? Ou bien enfin, « en enlevant complètement cette base historique, « pourra-t-on expliquer la formation de tant de « récits miraculeux sur la personne de Jésus? « C'est ce que nous ne pouvons présenter ici que « sous la forme de question. » L'auteur, après avoir poursuivi jusqu'au bout l'application du système mythique, finit ainsi par un point d'interrogation; et à la fin de la carrière, on se trouve de nouveau, comme au début, *avec la conscience d'une inconnue* (X) *dont on ne peut se défaire.*

Quand l'ouvrage de Strauss fut annoncé au public, nous avions attendu tout autre chose. La négation de l'authenticité de l'Évangile de Jean nous paraissait un coup de désespoir devant lequel l'auteur de la Vie de Jésus devait reculer; et s'il avait en effet respecté cet Évangile, le résultat de son ouvrage eût été par là même tout différent. Nous supposions que les récits évangéliques sur la vie de Jésus seraient considérés comme un tissu impénétrable de vérité et de fiction qui, tout en ayant perdu sa valeur comme code authentique de la révélation, la conserverait comme véritable reflet de cette même révélation. Dans un travail de ce genre sur la vie de Jésus, l'auteur n'eût pas pu préten-

dre à la gloire d'avoir donné une « application complète du système mythique »; mais en revanche, il eût satisfait un grand nombre de gens qui d'un côté n'ont pas la force de se dérober à l'influence de la critique rationaliste, et qui de l'autre peuvent encore bien moins se débarrasser de l'autorité des idées chrétiennes et de l'impression générale de leur vérité historique. Au contraire, son ouvrage tel qu'il est prouve seulement que Heine n'était point dans le délire de la fièvre, lorsqu'il a dit en parlant de Napoléon: « Le temps « impuissant à détruire son image gigantesque la « transformera en un Mythe, et un professeur « démontrera que Napoléon Bonaparte n'est autre « chose que ce Titan qui a dérobé la lumière aux « dieux, et qui a été pour cela exilé sur une roche « isolée au milieu de l'Océan. »

CHAPITRE IV.

Preuve historique de la crédibilité des récits miraculeux contenus dans l'Évangile.

Après avoir démontré qu'on ne peut appliquer le système mythique au Nouveau-Testament, comme Strauss a prétendu le faire, nous satisferions aux exigences de notre cause en réfutant simple-

ment ce qui est propre à la critique de Strauss. Cependant, comme nous nous sommes imposé la tâche positive d'établir la crédibilité de l'histoire évangélique, et en particulier de la partie merveilleuse de cette histoire, nous ne pouvons nous arrêter à ce point. Nous allons maintenant démontrer que l'histoire évangélique, surtout dans ce qu'elle raconte sur les miracles de Jésus, n'a pas un caractère mythique. Si nous parvenons à le prouver, l'impossibilité d'appliquer le système mythique, comme Strauss a voulu le faire, paraîtra par là même sous un jour encore plus complet. Notre démonstration sera historique ; mais avant de la donner, il nous faut examiner si le doute de notre adversaire, au sujet de l'histoire miraculeuse, a une source historique ou philosophique, et, dans le dernier cas, si l'on doit assigner quelque importance à la contre-épreuve historique. Recourir à l'histoire pour résoudre la question des miracles, est-ce tomber dans le sophisme que les Logiciens appellent *Transitio de genere ad genus (μετάβασις εἰς ἄλλο γενος)?* Ou bien, au contraire, opposer des doutes philosophiques à la preuve historique des miracles, n'est-ce pas tomber dans ce sophisme? Tels sont les problèmes qui vont nous occuper d'abord.

§ I.

Importance de la démonstration historique pour l'histoire miraculeuse.

Quoique la critique appliquée par l'auteur de la Vie de Jésus aux faits miraculeux, prenne toujours pour point de départ des discordances ou des obscurités historiques, ce n'en est pas moins le doute dogmatique ou philosophique au sujet des miracles qui donne toujours l'impulsion décisive pour le rejet des faits, et qui forme maintes fois si clairement le principal motif de ce rejet, qu'à peine peut-il réussir à se cacher derrière de légers doutes historiques. La critique s'exprime ainsi à ce sujet dans les Annales de Berlin, 1836, n° 86 : « En ce qui « touche les discordances des récits, il n'y a que « très peu de cas où elles soient de nature à per- « mettre d'envisager l'ensemble comme mythique; « et l'auteur est forcé, la plupart du temps, de « discuter dogmatiquement la possibilité du fait, « ou de se servir des idées judaïques sur le Messie, « pour expliquer l'origine du récit. Mais en procé- « dant ainsi , le critique abandonne le terrain « historique pour le terrain dogmatique, et cela « avant d'avoir gagné complètement sa cause sur le « premier. » Le merveilleux est inconcevable : tel est le premier axiome sur lequel s'appuient tous les jugements de notre exégète, sur les récits qui

contiennent des éléments miraculeux. La mesure du merveilleux est celle de l'inconcevable ; et la mesure de l'inconcevable devient celle du *non-historique.* « La région du merveilleux, dit Strauss, est la région de l'inconcevable. » Il est impossible que la guérison du malade dans la piscine de Bethesda soit historique, « car si ce fait était réel, nous « devrions en élever l'auteur au-dessus de l'huma- « nité et de la nature. » La guérison subite d'un lépreux, est si inconcevable, « que tout homme « exempt de préjugés (le critique doit toujours « être tel) ne peut y penser sans se reporter invo- « lontairement au domaine de la fable. » La guérison des aveugles est inconcevable ; « car un mal « d'yeux, quelque léger qu'il soit, n'étant pas « venu sans la médiation de causes complexes, « peut encore moins céder immédiatement à un « seul mot ou à un attouchement. La guérison « demande, au contraire, un traitement très com- « pliqué, partie médical et partie chirurgical. La « cécité surtout est dans ce cas, toutefois quand « elle est de nature curable. » Si donc, la guérison d'une cécité curable opérée par un seul mot est inconcevable, à combien plus forte raison celle d'un aveugle-né, comme le rapporte Jean, 9 ! Que penser donc de la résurrection d'un mort !... « Le mort, dit notre auteur, auquel la conscience « a échappé avec la vie, a perdu le dernier point « de contact par lequel l'influence du thaumaturge

« puisse arriver à lui ; il n'a plus connaissance de « lui ; il ne reçoit plus de lui aucune impression, « au moment même où il faut que celui-ci lui « donne de nouveau la faculté de recevoir des « impressions ; or donner cette faculté ou, à pro-« prement parler, animer est une activité créatrice, « que nous nous reconnaissons incapables de con-« cevoir comme appartenant à un homme. »

Après cela, comment s'empêcher de penser que la philosophie seule a persuadé à notre auteur l'impossibilité des miracles, avant même qu'il s'occupât de la critique de l'histoire? Il en rend grâce lui-même à la philosophie, dans la préface du premier volume. « Je sais très bien, dit-il, que beau-« coup d'autres critiques eussent pu faire un ou-« vrage comme le mien, et avec bien plus d'éru-« dition que moi ; mais je crois, d'un autre côté, « posséder une qualité, qui me rendait plus capa-« ble que les autres d'entreprendre cette tâche. « La qualité essentielle pour un pareil travail man-« que presque toujours, à notre époque, aux « théologiens les plus érudits et les plus judicieux ; « et sans cette qualité, la science la plus profonde « ne peut rien faire de bon dans le domaine de « la critique. Cette qualité consiste en ce que le « cœur et l'intelligence soient intimement affran-« chis de certaines présuppositions religieuses et « dogmatiques ; or l'auteur a acquis de bonne « heure cet affranchissement, au moyen des études

« philosophiques. » On voit que notre auteur ne se sent pas moins fort contre les miracles, dans son armure philosophique, qu'autrefois Voltaire dans la sienne, lorsqu'il disait : « Si un miracle arri- « vait sur le marché de Paris, sous les yeux d'un « millier d'hommes et sous les miens propres, « j'aimerais mieux croire que deux mille et deux « yeux se trompent, que de croire le miracle. » Que peut faire la preuve historique contre une pareille armure philosophique ?

Le critique ne s'est pas élevé, à la vérité, au plus haut degré du scepticisme historique. S'il avait possédé dans sa plénitude l'audace philosophique, il eût pu se retrancher derrière la *force irrésistible* de la pensée, comme derrière un mur d'airain, et, du trône élevé de sa spéculation, dicter à la terre les lois de ce qui devait arriver. Cependant, s'il existe une *force irrésistible* de la pensée, il est bien positif que l'histoire a aussi sa *force irrésistible*. C'est une vérité à laquelle notre critique n'a pu se soustraire, quoique d'ailleurs il mérite plus que tout autre d'être mis au nombre des adorateurs de l'esprit humain, dont parle Bacon *.

En apparence, Strauss n'a dirigé ses attaques

* Baco. de Augm. Scient. Alius error fluit è nimiâ reverentiâ et quasi adoratione intellectûs humani, unde homines abduxêre se à contemplatione naturæ atque ab experientiâ, in propriis meditationibus et ingenii commentis susque deque volutantes.

que contre les récits miraculeux du Nouveau-Testament, et il ne s'appuie pour cela que sur des raisons historiques. Les contradictions du récit lui servent habituellement de point de départ, et décident quelquefois même ses conclusions; telle est par exemple sa marche, quand il nous présente les *contradictions qui remplissent* (à l'en croire) le récit de la Résurrection, comme une raison décisive de ne pas admettre ce fait. Si notre philosophe accorde à l'histoire une force probante en sa faveur, il faut bien aussi qu'il lui accorde la même force contre lui. Et en effet il ne la lui refuse pas. Il accorde d'abord que la preuve historique de l'authenticité d'un écrit n'est pas directement impossible, quoique ses exigences à cet égard soient assez grandes pour contenter le P. Hardouin lui-même. Il veut pour cela « un témoin oculaire de « l'acte de la rédaction, ou un témoin qui ait entendu « tendu assurer à l'auteur que c'est bien lui qui a « écrit le livre. » Il est donc possible de prouver l'authenticité d'un écrit par des raisons externes; et si l'on parvenait à prouver l'authenticité des Évangiles, ce serait, au dire même de notre auteur, « une raison importante de ne pas considérer « comme mythiques les récits qu'ils contiennent. » Mais si l'on abandonne le point de vue mythique, comme d'un autre côté l'explication dite *naturelle* est coulée à fond, il ne reste plus que le miracle, et il se prouve par le moyen de l'histoire.

C'est ainsi que le cercle magique formé par la nécessité de la pensée philosophique peut être rompu par un modeste fait historique. Cette conclusion est du reste dictée à notre critique par sa philosophie; et il n'aurait pas fait preuve de logique, s'il avait voulu se tenir dans les régions arides du raisonnement absolu, en dépit de l'histoire et de la nature. Une philosophie qui reconnaît que la nature et l'histoire sont aussi *rationnelles**, devra être portée à chercher le caractère rationnel des faits naturels et historiques. Elle accordera à la nature et à l'histoire le droit de poser les problèmes de la pensée, et de commencer par lui déterminer l'étendue de son domaine. Et là où l'esprit s'appuie également des deux côtés, sur les faits externes comme sur les faits internes, il ne peut en aucune manière être question du sophisme qui consiste à passer d'un *genre à un autre*. Nous trouvons la reconnaissance de cette vérité dans l'ouvrage d'un théologien philosophe, qui du reste paraît être placé sur le même terrain que Strauss, dans la *Théologie biblique* de Vatke. Il entreprend d'exposer l'évolution historique de la religion juive, en la conformant à la suite naturelle des développements logiques de l'*Idée;* or il lui a fallu abattre

* C'est un des principes favoris de l'École hegelienne, que *tout ce qui est réel est rationnel.*

(Note de l'Éditeur.)

plus d'un bel arbre sur le terrain historique, et aplanir plus d'une hauteur pour frayer ce chemin à la marche triomphale de l'*Idée.* Quoiqu'il désire qu'on ne regarde son opinion comme complètement réfutée que quand on l'aura convaincu d'erreur par la logique, il accorde cependant des droits à la preuve historique ; car il croit avoir obtenu d'elle la confirmation de sa marche logique. Ce que nous voulons dire ici ne peut être mieux exprimé que par ce que dit Gœthe (dans sa Théorie des Couleurs) à l'occasion de la polémique entre Bodley et Bacon : « De même que d'un côté l'expé-« rience n'a pas de bornes, parce que l'on peut « toujours découvrir quelque chose de nouveau, « de même aussi, de l'autre, les principes ont « quelque chose d'illimité ; car ils ne perdent point « la faculté de s'étendre, d'embrasser un plus grand « espace, et même de se résoudre et de se perdre « en une spéculation d'un ordre plus élevé. »

Quelle est donc l'argumentation philosophique qui a brouillé notre auteur avec l'histoire, au point de le rendre aussi difficile que Hardouin en fait d'évidence, et (ce qu'il y a de pis) au point de lui faire rejeter même l'évidence dont l'autre se fût contenté ? Il n'a pas jugé à propos de nous mettre sous les yeux, dans son ouvrage, ces présuppositions philosophiques qui, comme des puissances infernales, font jouer les ressorts secrets de sa critique historique, et lui inspirent contre

l'histoire les sentiments d'obstination de Chremylus : *οὐ γαρ με πείσεις, οὐδὲ ἢν πείσῃς*, « Tu ne me « convaincras pas, quand même tu me convaincrais ! » Ces présuppositions se trouvent sans aucun doute dans son système sur la *Loi de la Nature* considérée comme *génèse éternelle de la raison.* Mais cette nécessité logique des lois de la nature ne peut certes pas en elle-même et par elle-même bannir du monde historique le Christ Thaumaturge. En effet l'esprit absolu, duquel émane la loi générale de la nature, ne doit-il pas, par l'organe de l'individualité humaine dont il s'est revêtu, pouvoir produire des phénomènes qu'aucune de ses lois ne peut produire isolément? Mais ici nous nous trouvons en face de la conclusion de notre auteur et de son *Veto* contre l'incarnation de Dieu dans l'individu, et contre l'action immédiate de la puissance de l'esprit sur la nature. Nous avons vu ci-dessus à quel point la critique philosophique sur les miracles s'attache à déprécier cette puissance de l'esprit, qui domine la nature par une force indépendante de la nature; nous avons vu, dis-je, comment cette critique ne veut reconnaître d'autre manière de dominer la nature que l'exploitatioo habile de ses impulsions et de ses résistances *. Celui qui peut commander aux vents

* Du reste le cynisme avec lequel Strauss déclare qu'une époque de civilisation ne saurait s'intéresser à la guérison de

et aux flots, imposant silence à la mer en furie, ne lui rappelle que le coup de baguette d'un conte de fées. Mais le génie élevé qui le premier a attaché la voile à la vergue, et qui a placé la machine à vapeur, comme une tempête concentrée, dans les flancs du vaisseau, voilà le Messie devant lequel son genou fléchit, voilà l'idéal de l'humanité réhabilitée à l'image de Dieu ! Or cette *bonne nouvelle* doit être fort agréable à une époque qui aime mieux prendre pour sujet de ses débats l'*Association des douanes* que l'Alliance de la nature divine et de la nature humaine dans le Christ, et pour laquelle le chemin de fer d'Ausbourg est un sujet d'examen plus sérieux que cette *ὁδὸς τεθλιμένη* dont parle Matthieu. 7. 14. Mais si le critique a porté son *Veto* contre celui « dans lequel vit la « plénitude de la divinité (Col. 2. 9.), » et s'il ne reconnaît d'autre type de Dieu dans l'homme que celui que la magnificence divine a répandu comme une pluie bienfaisante dans tous les individus de l'espèce humaine, pourquoi dans ce cas place-

quelques malades galiléens, ce cynisme n'est pas nouveau. Ici encore le Théologien chrétien a eu un prédécesseur plus célèbre que lui. Le César que l'Église a flétri du nom d'apostat avait déjà demandé « ce que Jésus fit de si remarquable durant sa vie, et si l'on peut regarder comme des merveilles la guérison de quelques malades ou la délivrance de quelques démoniaques dans les petites bourgades de Bethsaïde et de Béthanie ! » (V. Cyrille contr. Julien, vol. 6. p. 191.)

t-il la domination sur la nature qui est le fruit du travail, tellement au-dessus de celle qui est un don ? Les paroles du Christ ne sont-elles par hasard que des paroles magiques * ? Pourquoi notre critique oublie-t-il que, lorsque l'esprit du thaumaturge, obéissant à une inspiration intérieure, manifeste immédiatement son pouvoir sur la nature, un but saint est toujours atteint ?

Sans doute l'état du médecin, dont l'intelligence calcule les rapports des influences et des résistances et arrête ainsi la maladie, est bien au-dessus de l'état confus du somnambule qui, rêvant en lui-même, reconnaît les moyens de guérison par une intuition immédiate. Mais on ne peut nier non plus que l'état élevé d'un thaumaturge, qui a la conscience de l'union de son esprit avec la loi de la nature, et délivre le malade comme Dieu par la seule manifestation de sa volonté, ne soit bien au-dessus des deux autres. D'un autre côté, sur quoi peut-on s'appuyer pour soutenir que la domination immédiate sur la nature est la plus imparfaite ? Ce n'est pas sur l'idée de la façon dont s'exerce cette domination ; ce n'est pas cependant non plus sur l'idée de l'esprit ; car l'œuvre du génie produite par une inspiration immédiate, n'est-elle pas supérieure au travail pénible du penseur qui procède lentement ?

* Nous verrons plus loin que, selon Strauss, Jésus se sert de formules de ce genre.

Si donc le doute dogmatique ne peut se soutenir en face de ces prodiges, qui ne s'expliquent que par la manifestation de la force créatrice originaire, il doit, à plus forte raison, être regardé comme complètement insoutenable dans tous les cas où rien n'empêche d'admettre des lois naturelles plus ou moins inconnues jusqu'ici, mais cependant réellement existantes; et l'auteur tomberait dans un véritable entêtement d'incrédulité, si, dans sa marche, il s'attaquait aux faits purement extraordinaires et providentiels. Or, Strauss a réellement poussé jusqu'à ce point la critique des miracles.

Quand verrons-nous donc le temps que nous annonçait le noble Solger? « On commence, disait-il, à sentir de tous côtés la faiblesse des fondements sur lesquels repose ce qu'on nommait naguère *force d'esprit*. Peu à peu on arrive à la conviction qu'il faut un esprit bien plus fort pour croire aux miracles, sans prétendre les critiquer et les expliquer, que pour rejeter comme douteux ou absurde tout ce qu'on ne peut ramener aux règles les plus ordinaires de la raison. »

Il est plaisant, en vérité, de voir nos *théologiens spéculatifs* *, traiter de haut en bas le Rationalisme

* Tel est le nom que se donnent les théologiens rationalistes de l'École hegelienne.

(*Note de l'Éditeur.*)

grossier de 1790! A l'aide de raisonnements pareils aux leurs, comme on se délivrerait aisément d'une foule de choses gênantes! Ainsi, par exemple, on renverrait à la lune les pierres par lesquelles, au rapport de physiciens superstitieux comme La Grange, ce petit satellite a l'audace de harceler la terre, sa respectable reine. Ces étranges masses de pierre ne peuvent être tombées de la lune; car quand les volcans de cette planète auraient réellement la force de lancer des projectiles par de-là son atmosphère pour nous les envoyer, ce qui cependant n'est pas concevable, comment expliquer leur inflammation et leur explosion? D'un autre côté, ces pierres peuvent encore moins venir de notre atmosphère; car alors, comment expliquer leur mouvement de ricochet, leur formation complètement extraordinaire et une foule d'autres circonstances? La chose est inconcevable de quelque côté que l'on se tourne. On sera donc forcé à la fin de recourir, même dans ce cas, à l'explication mythique. Qui ne connaît les anciennes fables au sujet des pluies de pierres? Peut-être les nouveaux rapports qui nous viennent de France, de Suisse, etc... ne sont-ils, après tout, que des échos traditionnels des superstitions de Tite-Live?

Eh bien! notre exégète a le front de nous dire que, « sans opinions dogmatiques arrêtées d'avance », on ne pourrait se persuader qu'une paralysie persévérant depuis nombre d'années puisse céder à un

seul mot ; mais que pour lui, il est en dehors de « certains préjugés !... »

Jusqu'à nos jours le Rationalisme, en naturalisant l'histoire miraculeuse, sortait, il est vrai, du domaine de l'activité divine surnaturelle pour entrer dans celui du hasard heureux ; mais, tant que ce hasard est expressément placé sous la conduite de la Providence, qui s'en sert pour des fins religieuses et morales déterminées, les histoires miraculeuses conservent toujours un élément d'édification religieuse. Nous avons déjà remarqué par quelle heureuse rencontre, lorsque Jésus avait dessein de ressusciter un mort, ce mort se trouvait être justement en léthargie ; de telle sorte que les moyens les plus faibles pouvaient le faire revenir à lui ! Quel étrange assemblage de circonstances ! Les jambes de Jésus crucifié ne sont pas brisées comme celles des autres crucifiés ; le coup de lance, qui était pour les autres le coup de grâce, n'est pour lui qu'une saignée, qui lui rend la vie ; l'air du tombeau et les parfums qui, pour les autres, sont un narcotique mortel, lui rendent le service d'un flacon, et après son spasme, il revient à lui juste à temps, circonstance si importante pour lui ! Si l'on reconnaît en tout ceci la main de la Providence, il faut nécessairement avouer que l'on trouve, dans l'histoire de Jésus, plus que partout ailleurs, des endroits lumineux où le monde invisible devient visible et palpable !

Chez le critique le plus récent, au contraire, il ne faut pas chercher d'aveux de ce genre; car on a senti qu'ils feraient renaître de suite, à l'horizon de la vie de Jésus, une lueur mystérieuse qui, quoique bornée dans l'origine, étendrait bientôt ses feux sur toute la voûte du ciel avec la rapidité de l'aurore boréale. « *Plus une chose est ordinaire, plus elle est digne de foi* »; telle est la nouvelle *loi* à l'aide de laquelle Strauss détermine, sur le terrain de l'Évangile, les limites du mythe et de l'histoire véritable. D'après ce principe, la vie du héros Corse serait placée, à côté de celle de Jésus de Nazareth, dans le royaume fabuleux des ombres. Car les partisans enthousiastes du grand empereur trouvent beaucoup de surnaturel dans son histoire *.

Quelqu'incroyable que cela puisse être, il n'en est pas moins vrai que la peur du merveilleux a poussé notre sceptique jusqu'à cette extrémité, de nier dans l'histoire évangélique, avec les miracles, non-seulement tout élément providentiel, mais encore tout ce qui est extraordinaire, tout ce qui s'introduit dans la vie de l'homme comme un étranger *merveilleux*. Le cardinal de Retz a cru caracté-

* « La Révolution du 20 mars formera, sans doute, l'épi- « sode le plus remarquable de la vie de Napoléon, déjà si fé- « conde en événements *surnaturels*. »

(*Mémoires pour servir à l'histoire de la vie privée, du retour et du règne de Napoléon, en* 1815, par Fleury de Chaboulon. — Londres, 1820.)

riser par les paroles suivantes le plus haut degré du scepticisme : « L'extraordinaire ne paraît possi-« ble , qu'après l'exécution , à ceux qui ne sont « capables que de l'ordinaire. » Il a oublié de mentionner ce degré de scepticisme, où l'on refuse de croire l'extraordinaire, même après qu'il est arrivé.

Le fond de l'histoire de la tempête apaisée peut être vrai, dit notre auteur ; *cependant il n'y a qu'un à parier contre dix* que Jésus se soit endormi juste au commencement d'une tempête ; il y a au contraire *dix à parier contre un* que Jésus ne dormait pas, qu'il a seulement montré du courage dans cette occasion, et que la tradition populaire, pour rendre le fait plus piquant, a ajouté le sommeil ; il faut donc encore considérer le sommeil comme une addition de la tradition populaire. Malheur à l'histoire et à ceux qui sont destinés à parcourir ses domaines, si l'on s'appuie sur un semblable *canon*, pour rédiger un *index expurgatorius* de ses éléments qui appartiennent à la tradition populaire ! Puisque, même pour les grands esprits, l'ordinaire vient prendre neuf fois sur dix la place du sublime, combien de grands événements de la vie d'Alexandre et de Napoléon vont être attribués à la tradition populaire ! Puisque, neuf fois sur dix, les grands esprits disent plutôt des choses banales et ennuyeuses que des choses d'un sens profond, combien de belles paroles devront passer sur le compte du mythe ! L'histoire nous

parle de rois qui, dans une seule audience, ont reconnu l'homme qui pouvait sauver leur pays, et de philosophes qui voyaient d'un coup-d'œil le genre et l'esprit de leurs disciples. Il faut donc renvoyer tout cela dans le domaine de la fable avec le passage de Jean, 12, 13; car, « même après « un plus long entretien avec Pierre, comme Lücke « le suppose, Jésus ne pouvait parler d'une ma- « nière si précise de son caractère, sans connaître « les cœurs ou sans se rendre coupable d'un juge- « ment téméraire » ; et il pouvait encore bien moins, au premier coup-d'œil, savoir à qui il avait affaire! On raconte de l'amiral de Coligny que la troupe de peuple et de soldats, qui le cherchait pour le tuer, recula à l'aspect de sa respectable figure de vieillard. Il y a ici un mythe; car un détachement, quelque peu nombreux qu'il soit, ne peut être ainsi effrayé à l'aspect d'un seul homme! C'est ainsi que Jean révèle son caractère mythique, en disant que « *tout un détachement* de soldats et d'officiers de justice a non-seulement reculé, mais est tombé à terre * ».

* L'auteur reproche aux Harmonistes de faire violence aux Évangiles pour les *accorder*, et au Dr Paulus de leur faire subir une égale violence pour les amener à un *sens rationnel;* mais lui aussi est réellement passé maître en fait d'opérations de ce genre, avec cette différence que son but est de forcer les Évangiles *à la discordance et à la déraison*. L'exemple que nous allons citer est un des moins piquants; nous en rencontrerons plus tard de

La peur des miracles, étant une fois arrivée au point de faire rejeter tout ce qui est grand, bannira nécessairement du monde historique tout ce qui surprend par sa noblesse et son élévation morale, ou du moins en réduira les éléments au *minimum*. L'auteur, en effet, a tiré sous ce rapport les conséquences de son axiôme. « Souvent, dit-il, « on regarde comme un exemple de la plus noble « et de la plus sublime résignation la manière dont « Jean-Baptiste (Jean, 3, 30.) se met lui-même à « sa place, en déclarant que c'est à lui à décroître « et à Jésus à grandir. Ce récit peut être beau, « nous en convenons; mais il n'est pas vrai. Ce

bien plus étranges. Le texte de Jean dit que Judas prit avec lui τὴν σπεῖραν (la cohorte romaine, qui occupait la forteresse Antonia, devait être, d'après Végète, de 555 hommes), avec les serviteurs du Temple (Jean, 18, 3.) Des interprètes pensent que cette expression, *la cohorte*, est employée ici dans le sens où nous disons: « il fit venir la *garde*, » « il faut envoyer chercher le *régiment* » Mais notre auteur s'en tient à la lettre et ne se contenter de rien moins que de toute la cohorte, par conséquent du nombre complet de 555 hommes. Plus loin, quand il est dit qu'*ils reculèrent*, il tient encore à son total de 555, plus les serviteurs du temple, quoique le mot πάντες ne se trouve pas une seule fois dans le texte; enfin quand il est dit qu'ils *tombèrent à terre*, il exige que les 555 hommes, plus les serviteurs du temple, soient encore ici en scène; et il ne leur permet pas de faire un simple mouvement pour tomber, il faut que tous ensemble aient été renversés complètement et qu'ils aient mordu la poussière.

« serait la première fois qu'on aurait vu un homme « historique remettre si volontiers la direction de la « portion d'histoire, à la tête de laquelle il avait été « placé jusque-là, à un successeur venant pour l'é- « clipser et le rendre inutile. Cette abnégation n'est « pas moins difficile aux individus qu'aux peuples; « et cela non-seulement par suite de vices tels que « l'égoïsme et l'ambition, en sorte que l'on pût se « croire en droit de faire une exception en faveur « d'un homme tel que Jean-Baptiste (ce qui serait « déjà un préjugé), mais encore par suite de vues « courtes, indépendantes de la volonté, et insé- « parables de toute position inférieure à l'égard « d'une position supérieure. Il arrive donc tou- « jours, dans ce cas, que le poste est défendu avec « d'autant plus d'obstination, que l'homme qui « l'occupe est, comme Jean-Baptiste, plus rude et « plus grossier. » Ce raisonnement psychologique repose certainement sur une vérité; mais il n'est pas ici à sa place. L'auteur raisonne sur des cas où un homme placé dans un poste inférieur, qu'il considère toutefois comme supérieur, se trouve en face d'un successeur plus grand que lui, qui lui demande de marcher à sa remorque. L'abnégation étant par-dessus tout difficile à l'homme, il n'est pas étonnant que de semblables sacrifices soient rares, particulièrement chez les philosophes. L'histoire la plus récente de la philosophie nous apprend la colère et les résistances de Kant, lors-

que Fichte, son disciple, prit son essor plus haut que lui, et le dépit de Fichte, quand Schelling voulut l'attirer dans de nouvelles voies. Mais il s'agit ici d'un cas tout différent. Il s'agit d'un homme qui *indique comme sa destinée* d'occuper une place subordonnée ; or, si l'on suppose une fois chez Jean-Baptiste la ferme conviction que Jésus est le Messie, on ne pourra douter un seul instant qu'il ne soit prêt d'avance à se subordonner à lui.

Mais notre critique regarde comme un *préjugé* de croire exempt d'égoïsme et d'ambition Jean-Baptiste, tel que l'histoire nous le dépeint. Car, dit-il, l'égoïsme étant mille fois plus naturel à l'homme que l'humilité, l'histoire doit mentir neuf fois sur dix, quand elle nous raconte des actes d'une humilité héroïque. Cet axiôme de critique historique ne manque certes pas de respect pour le dogme du péché originel ! On s'est déjà plaint jusqu'ici de ce que l'histoire parlait beaucoup plus de coquins que de gens d'honneur ; que sera-ce donc, lorsque la critique aura décimé l'histoire, en suivant un semblable principe !

En établissant dans ce chapitre la validité de la preuve historique, pour la démonstration des miracles, nous sommes aussi arrivés au résultat suivant : — le doute sur ce point, porté au degré où il se trouve dans l'ouvrage de Strauss, ne peut venir de la science, mais il doit partir de cette source que

le Christ assigne à toutes « les mauvaises pensées. » Matth. 15, 19.

Nous allons à présent passer au développement de la preuve historique.

§ II.

Démonstration de la crédibilité de l'histoire évangélique tirée des Évangiles mêmes.

La preuve de la vérité des faits miraculeux racontés dans nos Evangiles peut, comme nous venons de le dire, être fournie par l'histoire. D'un autre côté, Strauss nous fait cet aveu remarquable : « *Si* « *les témoignages extérieurs en faveur de l'origine* « *apostolique des Évangiles avaient une grande force,* « *ce serait certainement une raison puissante de ne pas* « *appliquer à leurs récits l'interprétation mythique.* » L'auteur continue ensuite comme par forme de réponse : « *Mais ces preuves externes n'ont en aucune* « *façon une semblable force.* » Qui ne doit s'attendre à voir la moitié de l'ouvrage consacrée à prouver cet axiôme? Il est cependant bien loin d'en être ainsi. Sur les 1478 pages dont se compose ce livre destiné à prouver que tout le contenu du Nouveau-Testament est mythique, il n'y en a pas plus de *trois, où le critique s'occupe de lever, par quelques considérations jetées à la légère, les difficultés qu'implique l'axiôme sur lequel s'appuie tout le reste du livre.* Aussitôt après avoir présenté ces considérations, l'au-

teur s'empresse de passer à la démonstration de l'inauthenticité qu'il prétend tirer des critères internes. « On ne parviendra jamais, dit-il, à prouver rigoureusement, par des témoignages externes, qu'aucun des auteurs de nos Evangiles ait « été témoin oculaire, ou ait eu avec les témoins « oculaires des rapports suffisants pour rendre l'explication mythique inadmissible. » Nous n'avons pas de peine à croire que notre critique ne se trouve bien que dans le large champ des critères internes; car la gymnastique d'une exégèse, dont l'unique loi est une subjectivité sans frein, peut s'y déployer tout à son aise; mais il en est autrement dans les bornes étroites de données historiques fixes et inébranlables. C'est ainsi que Pheidippides chantait (Nubes, 1395) :

> Qu'il est doux d'avoir affaire à une doctrine et à un art nouveau, et de se débarrasser, par la force du génie, de la friperie des anciennes règles!

Nous ne pouvons cependant, surtout après l'aveu que l'auteur nous fait lui-même sur l'importance des témoignages externes, nous dispenser de l'arrêter au passage décisif qui conduit à cette arène, et de le retenir là, au moment où il va nous échapper. Nous dirons même qu'en voyant ce critique, si vigoureux du reste, nous glisser subtilement entre les mains juste à l'endroit fondamental

de son ouvrage, on ne peut se défendre complètement de soupçonner sa sincérité.

Il ne peut certes pas nous venir à l'esprit de refuser à la critique interne le poids qu'elle doit avoir dans la balance. Mais s'il est vrai en général que la réflexion est incapable d'engendrer tant qu'elle n'a pas été fécondée par l'expérience, à combien plus forte raison ne pourra-t-on pas appliquer cet axiôme en particulier à la réflexion sur les critères internes de l'inauthenticité d'un ouvrage, lorsque ces critères ne s'appuient sur aucune raison externe positive ou négative!

La critique interne convient surtout aux raisonneurs qui veulent donner un libre cours à leurs tendances subjectives, et dont l'essor est arrêté par les données de l'histoire, comme par un lourd fardeau. C'est un char leger, à l'aide duquel le philosophe peut se transporter où il veut; on y court le risque de verser facilement, il est vrai; mais, pourvu que le phaéton sache garder adroitement l'équilibre, il voyage avec la plus grande vitesse. Évidemment un esprit subtil peut tout prouver dans des questions de ce genre; il peut démontrer, par des raisonnements spécieux, qu'un auteur a tous les caractères de la vérité, puis ensuite qu'il n'en a aucun; et il lui est facile, en suivant les procédés mobiles d'une dialectique qui ne s'appuie que sur des raisons internes, de rendre tour à tour douteuse l'authenticité la plus incontestable, et in-

contestable la plus douteuse. Pour l'homme exercé à cela, c'est comme au jeu de dés : on joue, et même quand on perd, on y trouve encore du plaisir. Notre philosophe critique semble avoir eu par devers lui des connaissances particulières sur ce que nous venons de dire ; car il nous parle lui-même « d'une méthode à priori pour traiter la matière historique, méthode qui rappelle le lit de « Procuste, et par laquelle le philosophe allonge « ou raccourcit à volonté son étoffe, suivant ce « qu'il veut en faire. » Seulement, d'après ce passage, le philosophe ne serait autre que l'évangéliste Matthieu !

Parmi nos lecteurs, il en est auxquels cette manière de procéder est moins connue, d'autres auxquels elle est moins présente. C'est pourquoi nous allons commencer par parler d'un grand critique, philologue-théologien, dont la mémoire et la tombe sont également fraîches, c'est-à-dire, du docte Schleiermacher. Certes, la plupart de ses lecteurs, surtout s'ils l'ont suivi dans les divers champs de la science, ont dû s'apercevoir souvent qu'ils avaient affaire à un homme qui pouvait entreprendre de prouver tout ce qu'il voulait. Et ceci peut s'appliquer à ses démonstrations critiques, aussi bien qu'à ses démonstrations dogmatiques. Pour ce qui regarde ses œuvres philologico-critiques, son travail sur Platon a obtenu, il est vrai, un succès aussi éclatant qu'étendu. Mais on pourrait voir là un

fait tout semblable à ce qui arrive souvent, lorsqu'un homme habile et ingénieux ouvre, après de longues recherches, un chemin nouveau dans un domaine quelconque de la science, et présente les résultats qu'il a obtenus avec cette assurance que peuvent donner des réflexions et un examen réitérés pendant des années entières. La plupart des contemporains accueillent alors cette œuvre avec transport; beaucoup se félicitent de ce qu'elle leur épargne la peine d'entreprendre un travail aussi ennuyeux; et ce qu'un auteur de cette trempe a une fois présenté au monde savant demeure ainsi le jugement général, jusqu'à ce qu'un autre homme doué de la même habileté entreprenne avec courage de parcourir le même chemin et de montrer où son prédécesseur a erré. Par exemple, il ne s'est pas encore trouvé jusqu'ici d'homme qui, avec le talent et l'érudition de Niebuhr, ait voulu prendre la même route, et soumettre à une nouvelle critique la critique de son prédécesseur. Il en est ainsi, dans notre opinion, du système ingénieux de critique inspiré à Schleiermacher par l'analyse des Dialogues de Platon; et nous ne pouvons nous empêcher de nous joindre, sur ce point, à l'opposition de Stallbaum et d'Hermann (à Marbourg). Le dernier de ces deux savants s'exprimait ainsi tout récemment dans les Annales de Jahn (1831), à l'occasion de l'édition du Phèdre publiée par Stallbaum : « L'éditeur se livre au consolant

« espoir de voir enfin les attaques persévérantes
« d'une opinion philologique modérée réussir à
« renverser les hautes murailles, entre lesquelles
« la subtilité subjective de ce dialecticien voulait
« enfermer la pensée de Platon. La vérité est que,
« si ces murailles avaient été construites à l'aide
« de matériaux pris dans les œuvres de Platon,
« ces matériaux avaient été choisis avec tant de
« maladresse *que le critique avait été obligé de reje-*
« *ter beaucoup de pièces importantes, uniquement parce*
« *qu'il ne savait comment les employer.* »

Il suffit, comme je l'ai déjà dit, d'avoir suivi Schleiermacher dans les différents domaines de la science, pour devenir souverainement méfiant à l'égard des résultats de sa critique, bien que du reste tout y soit ingénieux, original, et paraisse venir se grouper pour former un ensemble complet. Si l'influence exercée par cet exégète sur la critique théologique a provoqué d'abord un mouvement, on peut la regarder comme à peu près passée aujourd'hui. J'ai eu l'occasion, dans mon Commentaire du Sermon sur la montagne (p. 14), de rendre évidente l'élasticité de l'argumentation subjective dont il se sert; et le Dr Strauss, qui partage tout à-fait l'impression que m'a faite la critique de Schleiermacher, déclare qu'il approuve complètement les idées que j'ai émises sur la méthode de cet exégète. Tout le travail sur Luc est comparable à une tour élancée à laquelle manque la portion

essentielle de ses fondements; car l'auteur y a si peu pris la langue en considération, qu'il n'y a maintenant que le plus petit nombre de ses disciples qui soutienne encore les conclusions de cet ouvrage. Sa critique de la première Epître à Timothée trouve à peine à présent des défenseurs. Que dira-t-on enfin de son dernier chef-d'œuvre de critique, de ses études exégétiques sur Matthieu et Marc? Cette lettre de change ayant été protestée par Lücke, le plus grand ami du célèbre critique, doit nécessairement éprouver le même sort dans toutes le maisons de banque de l'exégèse évangélique. Et à quel degré ne doit pas s'élever la méfiance contre les essais de ce genre, quand on sait à quoi s'en tenir sur les coups d'état qui ont été tentés par les rois de la critique, pour détruire certaines portions du Nouveau-Testament, par exemple, l'Épître aux Colossiens!...

Jetons maintenant un coup-d'œil sur les théories du plus grand critique de ce genre que puisse nous montrer la philologie allemande moderne; nous voulons parler de Fr.-Aug. Wolf, qui certes n'appartenait pas au *rabularium criticorum genus, gloriolæ suæ magis quàm veritati consulens.* Quand il entra dans la lice avec l'hypothèse qui l'a rendu immortel, plus d'un grand philologue secoua la tête, non-seulement dans la prudente Hollande et dans la solide Angleterre, mais dans la France si légère, où Villoison lui-même cria à l'*impiété lit-*

téraire. Mais en Allemagne il ne s'est élevé, parmi les esprits éminents, comme Herder et Heyne, qu'un débat de jalousie, où chacun révendiquait la gloire de la première invention. Or que reste-t-il de cette hypothèse après quelques dizaines d'années? Juste ce qu'il faut pour se rappeler ce que Wolf lui-même avait coutume de dire : « Quand « une chose se présente avec *éclat* en Allemagne, « on peut être sûr, la plupart du temps, qu'au bout « de quelques dizaines d'années elle finira misérablement (dans la boue). » On trouve à peine en effet quelques philologues qui soutiennent encore les paradoxes de Wolf. C'est ainsi que la *Néologie* est redevenue de la *Paléologie !*

Ce grand critique a fait son second coup de maître à propos des discours de Cicéron. Il publia, en 1801, les quatre discours déjà déclarés inauthentiques par Markland, et démontra de nouveau leur inauthenticité. Mais il attaqua aussi l'*Oratio pro Marcello ;* et le même discours qui, selon Gronovius, portait le sceau d'un *incomparabilis panegyricus,* fut déclaré par Wolf, d'après la critique interne, une œuvre indigne de « *Cicéron éveillé ou même endormi.* » La critique la plus récente, au contraire, prononce à ce sujet le *quandoque dormitat Homerus,* et ne permet pas ou permet à peine le doute. Wolf avait ensuite émis l'opinion qu'une des Catilinaires était apocryphe; peut-être n'était-il pas lui-même bien sûr de son fait, car il laissa

à d'autres le soin de faire des recherches plus précises. Après avoir examiné ces discours et les avoir comparés les uns aux autres, Buttmann déclara, d'après la critique interne, et en s'applaudissant de sa découverte, que c'était sans aucun doute le premier qui n'était pas authentique. Cludius (1826) se prononça contre le quatrième, et Ahrends (Coburg, 1832) contre le second.

Un malheur encore plus cruel, le plus grand qui puisse frapper un critique, attendait le premier exégète de l'Allemagne vers la fin de sa vie. Dans la quatrième partie de ses Analectes, il s'étend avec complaisance sur Markland qui se vantait « d'avoir trouvé des choses étranges dans le traité de Cicéron *de Oratore* ». Sa passion pour la critique se réveille alors, et comme s'il n'avait pas assez justifié d'ailleurs le dicton : *anch'io sono pittore*, il ajoute, p. 381 : « D'après une présomption déjà exprimée « dans notre cours, nous nous serions plutôt atten- « du à voir les soupçons se porter sur quelqu'une « des lettres de la collection *ad Familiares*. Il est en « effet assez singulier qu'un morceau évidemment « apocryphe et digne de la main d'un écolier, se « trouve placé dans le 3e vol. entre la 49e et la 50e « lettre du recueil que Diez a publié. Par bon- « heur, il n'a pas dû se trouver dans les manuscrits « employés par les éditeurs plus anciens. Certaine- « ment les lettres de Cicéron à Brutus et de Bru- « tus à Cicéron, dont quelques unes atteignent la

« perfection sous le rapport du style, s'*annoncent* « *tout différemment.* » Wolf, en lisant le recueil de Diez, était tombé sur une lettre qu'il ne connaissait pas; elle n'est pas dans ses éditions; évidemment, elle doit être apocryphe! et aussitôt son sens si fin en critique se met en devoir de découvrir, par l'examen du style et de la langue, cet élément grossier et hétérogène qu'un misérable pédant n'a pas rougi d'introduire dans le sanctuaire du grand orateur. Par malheur la lettre était depuis longtemps dans toutes les éditions des *Epp. ad familiares*, mais seulement à une autre place (à savoir l. 2, ep. 14.) Tel fut, à la grande douleur de Wolf, le tombeau des Analectes.

Si l'histoire récente de la critique nous offre des exemples de ce genre, là même où le seul intérêt qui puisse obscurcir l'œil du critique est un vain désir d'innovation; quels tristes résultats ne devrons-nous pas attendre, lorsque le contenu de l'ouvrage à critiquer sera contraire aux opinions dogmatiques du critique, et que la démonstration de l'authenticité sera un jugement sur le système philosophique et même sur la conduite du critique! *Non judicant qui malignè legunt*, dit Pline. Comment donc pourrait-on attendre un jugement impartial sur l'authenticité d'un livre de la Bible, de la part d'un homme qui ne voit en elle que folie et superstition? Pour un tel critique, avouer l'authenticité de ce livre ne serait-ce pas s'avouer sec-

tateur aveugle et superstitieux d'un système insensé ? Or tel est le cas qui nous occupe. L'auteur confesse qu'il faudra abandonner entièrement l'interprétation mythique, quand on parviendra à prouver que les auteurs des Évangiles ont été témoins médiats ou immédiats; il convient de plus que l'abandon du point de vue mythique entraînerait celui de tout son système théologique et philosophique. Véritablement, les choses étant ainsi, nous ne devons pas nous étonner qu'il oppose à toutes les autorités historiques cette réponse obstinée: *οὐ γάρ με πείσεις, οὐδὲ ἢν πείσῃς.*

Le Dr Strauss n'a pas d'ailleurs facilité à son adversaire la tâche de le persuader. Il a commencé par s'entourer d'un large fossé et d'une forte contrescarpe qui empêchent qu'on ne puisse aisément faire arriver jusqu'à lui les preuves historiques. Pour la démonstration complète de l'authenticité d'un livre, pour une démonstration qui « donne « non-seulement haute vraisemblance, mais certi- « tude, » il n'exige rien moins, comme nous l'avons dit plus haut, que « le témoignage d'un hom- « me qui ait non seulement connu l'auteur, mais « qui soit témoin oculaire de l'acte de la rédaction, « ou témoin auriculaire de l'assurance donnée par « l'auteur d'avoir écrit lui-même l'ouvrage. » Si cette demande était sérieuse, et si notre exégète était réellement inexorable sur ce point, il ne nous resterait d'autre parti que de nous rendre à discré-

tion avec toutes nos preuves de l'authenticité des livres du Nouveau-Testament *. Par bonheur, la consolation de n'être pas seuls dans notre défaite ne nous manquerait pas ; car nous aurions pour compagnons d'infortune tous les philologues orientaux et occidentaux, dont les auteurs se trouveraient privés à la fois par ce seul coup du terrain sur lequel reposaient leurs pieds. Mais Strauss n'a pu prendre la chose tellement au sérieux. S'il l'avait voulu, nous aurions seulement la joie maligne de penser que lui-même pourrait être privé de ce terrain qu'il juge solide, c'est-à-dire du témoignage oculaire sur la rédaction ou du témoignage auriculaire sur les assurances données par l'auteur. *Sait-on, en effet, quelle plaisanterie un auteur espiègle a pu se permettre avec ses amis, ou quel rhumatisme malencontreux a pu tomber sur le tympan du témoin auriculaire au moment où celui-ci recevait la confidence de l'auteur?* Et, s'il en était ainsi, tous les Meusel et les Fabricius ne nous auraient donné, avec toute leur science, que des hypothèses douteuses!

* En effet, il ne suffirait pas, pour satisfaire un scepticisme aussi exigeant, de produire un témoin oculaire ou auriculaire; car on nous contesterait l'authenticité de son témoignage. Alors il faudrait qu'un second témoin vînt cautionner le premier; mais nos adversaires le recuseraient encore, jusqu'à ce que l'authenticité de sa déposition fût pareillement garantie par un troisième, et ainsi de suite à l'infini. V. notre Introduction. *(Note de l'Editeur.)*

Mais ne sommes-nous point injustes envers l'auteur? Il ne demande pas pour tous les ouvrages cette preuve qui seule lui donne la certitude ; il se contente volontiers d'autres preuves de l'authenticité, qui donnent simplement «une haute vraisemblance », pourvu qu'il n'y ait pas autant de raisons internes de douter qu'il y en a dans les Évangiles. Ainsi posée, la demande pourrait peut-être sembler juste et raisonnable à certains juges. Mais on verra que le débat reste toujours au même point, si on l'examine de plus près. En effet, premièrement : si pour établir l'authenticité d'un livre, il n'y a qu'une seule preuve infaillible et que toutes les autres soient seulement *vraisemblables*, nous arrivons toujours à ce résultat que l'ensemble de l'histoire littéraire repose sur une base hypothétique, et le pyrrhonisme est consommé ! Secondement : si, quand il s'agit de l'authenticité d'un livre, le témoin de seconde ou de troisième main ne peut donner rien de plus que de la vraisemblance, comment le premier témoin, comment le témoignage même de l'auteur pourra-t-il donner certitude ? Comment, dis-je, une affirmation sortie de la propre bouche de l'auteur, envisagée au point de vue du pyrrhonisme, pourrait-elle produire plus que de la vraisemblance? Ne serait-il jamais arrivé que les amis les plus intimes d'un auteur eussent été induits en erreur par cet auteur lui-même sur le compte de ses ouvrages, ou que l'œil se fût trompé sur l'écriture de l'homme le mieux

connu? Ne se rappelle-t-on pas, par exemple, les discussions sur l'auteur du célèbre écrit politique, *Letters of Junius?* On sait comment Basedow, après avoir obtenu enfin de Lessing qu'on lui montrât l'écriture du Fragmentiste, vit se dissiper complétement les soupçons invétérés qui lui faisaient attribuer l'ouvrage à Reimarus, et cela par la seule vue de l'écriture de son ancien professeur; or cependant il s'est trompé, car ce n'est qu'une copie de l'original qui est parvenue à Wolfenbuttel. Il est impossible que, dans ces circonstances, le critique se contente de ce critère; il doit nécessairement être plus exigeant, surtout si nous pensons quelles *raisons il a de suspecter l'authenticité!* Dans nos Evangiles, de prétendus témoins oculaires racontent des *miracles.* Or, d'après notre exégète, des récits de ce genre n'ont rien moins contre eux que l'*impossibilité pure et simple* des miracles démontrée par la philosophie. Maintenant en face de *cette évidence* supposée, qu'y a-t-il de plus *impossible* que d'apporter un critère certain, lorsqu'il s'agit de l'authenticité d'un livre dans lequel l'existence historique des miracles est attestée? Lorsque le critique philosophe a pris son essor jusque dans l'éther de la pensée pure, il a laissé pour toujours loin de lui la terre et toute son histoire!

Mais voici quelque chose d'étonnant: tandis que le critique devrait, pour être conséquent, exiger une preuve encore plus forte que celle qu'il demande à

ceux qui voudront le convaincre de l'authenticité des Evangiles, il s'est au contraire, sur d'autres points, contenté de raisons beaucoup moins fortes, montrant par là un défaut complet de *sens* et de *tact* historiques! Il nous rappelle donc cet Hindou idéaliste, qui démontrait à sa femme comment une aussi misérable chose que le riz ne pouvait exister en aucune façon, mais qui ne laissait cependant pas de s'en régaler. En effet, il ne fait aucune difficulté de considérer comme authentiques un certain nombre d'écrits du Nouveau-Testament, dont le caractère ne diffère en rien des autres du côté du merveilleux et des difficultés historiques. Ainsi, il admet l'*Évangile* de Luc, ses *Actes des Apôtres* et les *principales Epîtres de Paul*, quoique Luc ait négligé à l'égard de Paul, et Paul à l'égard de Luc de laisser aucun document qui pût garantir l'authenticité de ces écrits à la postérité.

Il est temps de jeter un coup-d'œil sur l'histoire la plus récente de la critique biblique.

L'esprit des dix années qui viennent de s'écouler a terminé, dans le domaine de la théologie, l'opération dissolvante commencée à la fin du siècle précédent, mais ensuite interrompue. « Depuis la seconde moitié du XVIIIe siècle, dit judicieusement Schubarth *, on a vu l'homme s'exagérer de plus en plus les ressources de sa puis-

* V. ses *Idées sur Homère et son époque*, pag. 239.

« sance individuelle et subjective. Enorgueilli par « une certaine exubérance de forces et un certain « bien-être naturel, on s'est cru complétement au- « torisé à chercher dans soi-même toute la matière « et tout le fond de la vie. Les éléments tradition- « nels auxquels on était habitué à demander con- « seil, lumière, perfectionnement et édification, « durent naturellement perdre en grande partie « la valeur et la dignité qu'ils avaient eues jus- « que-là. Un esprit de contradiction vif et entre- « prenant jusqu'à l'audace s'éleva de plus en plus « contre eux. Nous vîmes ainsi l'esprit désorga- « nisateur, après avoir cherché d'abord à se dé- « barrasser des saintes Écritures, s'attaquer à « tout élément traditionnel, pour l'écarter et lui « enlever son importance. » Dans le domaine de la critique biblique, on vit paraître une foule d'essais d'un nouveau genre. Chaque professeur, qui arrivait sur la scène, se croyait obligé de faire ses preuves en attaquant l'authenticité d'un livre quelconque de la Bible. Les livres de l'Ancien-Testament tombèrent pour la plupart sous ces coups, et un grand nombre de ceux du Nouveau-Testament (en particulier l'histoire évangélique) éprouvèrent le même sort. Le surintendant Vogel, s'indignant de ce que « l'esprit philosophique » ne s'était pas encore porté sur l'auteur du quatrième Évangile, cita en jugement « l'évangéliste Jean, avec ses commentateurs », et signifia à l'Apôtre sa

condamnation à mort. D'après cette école, nos trois premiers Évangiles seraient, quant au fond, l'Évangile des premiers prédicateurs du Christianisme; mais dans le cours des années écoulées jusqu'à la moitié du second siècle, cet Évangile primitif aurait subi un grand nombre de décompositions, et par suite d'une foule d'infusions de différents genres, au lieu d'avoir été resserré, il aurait au contraire reçu une plus grande extension. Un esprit pénétrant, Eckermann, alla même jusqu'à découvrir que les *Actes des Apôtres* avaient été fabriqués au temps de Trajan, à l'aide des écrits de quelques adversaires du disciple des Apôtres!

Dans ces temps malheureux où les serviteurs du sanctuaire aidaient de leurs propres mains à renverser l'autel qui leur procurait vêtement et nourriture, un homme, qui n'appartenait point à ce corps, éleva la voix contre l'abomination de la désolation et fit entendre sur les ruines de Jérusalem ces tristes paroles: « Je ne puis cacher ma douleur (écrivait « Jean de Muller à un de ses amis) lorsque je vois « des savants protestants profaner les livres que « nous autres protestants nommions autrefois le « *fondement de notre foi*, ces livres destinés à sau- « ver de la barbarie, qui revient à grand pas, le « trésor d'idées qui y est enfermé, et que la Provi- « dence veut conserver pour de meilleurs temps à « travers les tempêtes. Que deviendra la foi, si, au « lieu de commenter raisonnablement le texte, on

« en conteste toute la valeur, si la collection en-
« tière de tant de sentences (et de faits) capables
« de consoler, de fortifier et de conduire les esprits
« même de la plus haute trempe, ne nous est plus
« présentée maintenant que comme une misérable
« fabrication apocryphe du second siècle, qui, à
« proprement parler, ne conserve plus rien de ses
« premiers auteurs? Il n'est pas probable, il est
« même hautement invraisemblable qu'il y ait eu,
« dans les pauvres Églises du premier siècle, une
« telle activité pour écrire, que des hommes, se
« donnant faussement comme auteurs de ces pre-
« miers Évangiles, aient pu les former de l'assem-
« blage d'une foule de textes, la plupart chimé-
« riques, superstitieux et tirés d'écrits inconnus.
« Mais quand, par impossible, il en serait autre-
« ment, pourquoi venir, par une simple hypothè-
« se, arracher au monde chrétien toute l'histoire
« primitive de son fondateur, histoire étroitement
« liée à tant d'éléments saints et grands? Notre
« siècle, sans avoir acquis aucune nouvelle notion
« historique, est-il donc devenu tout d'un coup
« si clairvoyant et si infaillible, que l'audace de
« quelques opinions nouvelles suffise pour renver-
« ver la foi de tous les siècles? Je ne crains pas de
« le dire: lorsque nous enlevons aux hommes tout
« ce qu'ils vénèrent, que nous taxons tout cela de
« populaire, de faux, de supposé, et qu'un hom-
« me attaque l'Évangile pour se poser en héros,

« comme un autre le faisait en attaquant Homère, « notre science et notre érudition méritent-elles « le maintien de la protection divine? La main con- « ductrice de la Providence ne devrait-elle pas plu- « tôt les rejeter et les faire consumer comme la « paille, puisque leur critique s'attaque en réalité « à tout ce qui nourrit l'ame, au pain de la vie? »

Ainsi s'exprimait Muller, et il ne fut pas le seul à semer l'alarme. Aujourd'hui on regarde en pitié ceux qui ne s'intéressent pas simplement à la critique pour elle-même, et qui abordent l'étude de la Bible avec le désir de démontrer l'*authenticité* des écrits qui la composent, *pourvu que cela soit compatible avec la vérité critique.* Il n'est donc pas hors de propos de produire ici un témoin, auquel on n'a encore jamais reproché des préjugés religieux *positifs*, et d'après lequel il ne serait pourtant pas *indigne d'un homme* (quoiqu'en pense le professeur Credner) d'apporter dans la critique de ces livres, d'où dépendent les plus nobles intérêts de l'humanité, d'autres sentiments que l'*indifférence à l'égard du résultat.* C'est Gœthe que nous voyons entrer ici dans la lice, éclairés que nous sommes par le dernier ouvrage publié sur lui. L'erreur (il ne peut, certes, y avoir qu'une voix là-dessus), l'erreur, quand même le monde aurait tiré d'elle une vie éphémère, doit être renversée par celui qui l'aperçoit; car à *la fin* on verra clairement que la vie normale se trouve dans la *vérité* seule. Cepen-

dant il se peut que la destruction d'une erreur tarisse pour les contemporains une source abondante de force. Alors la main qui est appelée à renverser ne doit pas frapper sans trembler, et sans que le cœur s'émeuve. Lorsqu'on accomplit l'œuvre de la destruction avec un ton léger, c'est toujours une preuve que le cœur du critique n'avait aucune part dans ce qu'il renverse, et en outre qu'il n'a pas les sentiments qui conviennent à un homme à l'égard des sanctuaires de l'humanité. Mais que penser du critique, lorsqu'il n'a rien de meilleur à offrir à la place de ce qu'il enlève? C'est à la prédilection pour le positif, considéré comme ce qu'il y a de plus parfait, qu'est dû l'éloignement de Gœthe pour la critique négative; c'est cette prédilection qui lui fait exiger avant tout de l'exégète une telle partialité pour le positif que, là où il est forcé de laisser ses droits à la négation, il ne le fasse qu'avec douleur. C'est ce que le poète exprima en vers pleins d'un joyeux enthousiasme, lorsque Schubarth l'eut amené à abandonner l'hypothèse de Wolf sur Homère *. Ailleurs, il parle encore dans le même sens, et ses expressions méritent d'être citées : « C'est sur-« tout dans la critique, dit-il, que ce défaut (de « caractère) a les plus graves inconvénients, soit

* V. les « Conversations d'Eckermann avec Gœthe », part I, pag. 224.

« qu'on répande le faux comme vrai, soit qu'on « vienne, au nom d'une vérité misérable, nous « enlever quelque chose de grand, qui nous eût « été meilleur. Le monde a cru jusqu'ici à l'hé- « roïsme d'une Lucrèce, d'un Mucius Scævola, « et ces exemples l'enflammaient et l'inspiraient. « Mais voici maintenant la critique qui se présente, « et nous dit que ces personnages n'ont jamais « existé et ne doivent être considérés que comme « des fictions et des fables inventées par l'esprit « élevé des Romains. Que ferons-nous donc d'une « vérité aussi pauvre! *Si les Romains étaient assez « grands pour inventer ces choses, nous devrions du « moins être assez grands pour y croire!* J'admirais « jusqu'ici avec bonheur un grand fait du XIIIe siè- « cle. Au moment où l'empereur Frédéric II était « occupé de sa querelle avec le Pape, le nord de « l'Allemagne était ouvert à toutes les attaques; « des hordes de l'Asie l'envahirent et avaient déjà « pénétré jusqu'en Silésie, lorsque le duc de Lie- « gnitz jeta l'effroi parmi elles par une grande dé- « faite. Alors elles se tournèrent vers la Poméranie, « et y furent battues par le comte de Sternberg. « Ces héros avaient toujours vécu jusqu'ici dans « ma mémoire, comme les grands libérateurs de « la nation allemande. Mais à présent la critique « historique se présente, et nous dit que ces héros « se seraient sacrifiés fort inutilement, parce que « déjà l'armée asiatique devait être rappelée et

« devait avoir opéré d'elle-même sa retraite. Un « grand fait patriotique se trouve ainsi annulé, et « cela afflige horriblement le cœur. »

Si ce sentiment est bon, il ne faudra donc pas s'irriter contre le critique, parce que de prime-abord il se met à l'œuvre avec le désir de préserver l'humanité d'un affreux désenchantement. Que l'on demande au critique théologien d'être disposé (si cela devenait une fois nécessaire) à jeûner avec une vérité creuse, plutôt que de se repaître d'un mensonge substantiel; à la bonne heure! Mais pour être homme d'honneur, ne doit-il pas user de toutes ses armes, avant de prendre la triste résolution d'abandonner à l'ennemi le terrain positif, qui sert de fondement à son Église? Et le grand poète a lui-même reconnu la supériorité des intérêts confiés au critique *biblique* sur tout autre intérêt : « On « attaque maintenant, disait-il à Eckermann *, « les cinq livres de Moïse. Mais si la critique qui « détruit est nuisible quelque part, c'est surtout « dans les choses qui tiennent à la religion; là, « en effet, tout repose sur la foi. »

A peine cette première période de la critique négative était-elle finie, que l'on vit commencer, avec Schleiermacher, un nouveau genre de recherches critiques négatives. Les doutes de cet exégète sur l'authenticité de la première épître à Timothée avaient

* V. pag. 39 de son entretien avec Eckermann.

trouvé d'habiles adversaires, et avaient peu éveillé l'attention; mais son ouvrage sur Luc et son cours sur les Évangiles synoptiques eurent une bien autre importance, en dirigeant l'esprit investigateur contre les trois premiers livres historiques du Nouveau-Testament. Ils attirèrent de nouveau l'attention sur les dissonances des trois premiers Évangiles, et firent ressortir en particulier les points où ils diffèrent de Jean. On crut obtenir comme résultat incontestable, d'une part, que les synoptiques se contredisaient entre eux en beaucoup d'endroits, de manière à rendre fort douteux leur caractère historique; de l'autre, qu'on ne pouvait les concilier avec Jean, même dans des points importants. Ce fut surtout Usteri qui développa les doutes et les difficultés de ce genre, que le cours de Schleiermacher avait fait naître. Jean ne fut pas attaqué par les membres de cette école; et l'on peut même dire que l'on se plut à élever et exagérer les difficultés contre les trois premiers évangélistes, afin de pouvoir emprunter plus exclusivement tous les éléments du Christianisme aux ouvrages du disciple bien-aimé. D'un autre côté, dans des remarques jetées à la hâte sur les passages de l'Évangile qui semblent s'opposer à la rédaction par un témoin oculaire, Schulz manifesta ouvertement contre l'authenticité de Matthieu des doutes, auxquels Schleiermacher s'efforçait déjà depuis longtemps, dans son cours, de donner une base solide. Sieffert et Schnecken-

burger vinrent ensuite, et cherchèrent à établir et à développer encore davantage le doute. Les *Probabilia* de Brettschneider, sur l'Évangile de Jean, parurent en 1820; et, parmi ceux qui se reposaient sur la créance dont cet évangéliste était en possession pour attaquer les autres plus librement, cet ouvrage fit l'effet de la foudre qui tombe d'un ciel serein. Mais si l'on avait sacrifié avec tant de facilité et de bonne volonté le caractère historique des premiers Évangiles, on en était d'autant moins disposé à se laisser arracher l'Évangile de Jean; car en l'abandonnant, on aurait perdu tout élément historique. Plusieurs réfutations parurent, entre lesquelles la meilleure est celle de Hemsen; et l'auteur des *Probabilia* ayant fini par reconnaître qu'il était vaincu, on s'aperçut que ce qu'on avait d'abord pris pour la foudre était simplement une lueur d'orage que le tonnerre ne suivait point.

Telle est l'histoire de l'exégèse évangélique, qui a précédé le livre du Dr Strauss. Il restait encore beaucoup à faire pour ébranler, dans son ensemble, la base historique de nos Évangiles. Le nouveau critique pouvait bien, à l'égard de Matthieu, s'appuyer sur les attaques de ses prédécesseurs; mais il en était autrement pour les trois autres évangélistes, et surtout pour Jean. Aussi, en ce qui regarde Matthieu, s'est-il contenté de renvoyer aux critiques les plus modernes, et de donner leurs conclusions comme indubitables; con-

tre l'authenticité de Marc et de Jean, au contraire, il a entrepris un combat personnel, qui doit plutôt être considéré comme le commencement, que comme l'exécution complète d'une attaque. Au sujet de Luc seulement, la critique s'est vue hors d'état de produire des raisons déterminées contre l'authenticité ; et elle reconnaît cet Évangile au moins comme l'ouvrage d'un *disciple des Apôtres*, circonstance importante par-dessus tout.

Nous nous contenterons provisoirement de cet aveu, car il est déjà bien suffisant pour que l'on puisse attribuer à l'histoire évangélique un haut degré de crédibilité.

A. *Preuve de la crédibilité de l'histoire évangélique, tirée de l'Évangile de Luc.*

Il faut remarquer en commençant que, si l'on nous a concédé l'Évangile de Luc, cet aveu du critique n'a pas été fait précisément avec plaisir et bonne volonté. Quoiqu'il ne nous ait pas parlé des tentatives qu'il a pu faire pour se démontrer à lui-même l'inauthenticité de cet Évangile et des Actes des Apôtres, il a eu soin, lorsqu'il s'est vu forcé d'abandonner à l'ennemi une des forteresses de son explication mythique, de ne la livrer qu'après avoir détruit quelques ouvrages extérieurs et encloué les canons. Citons ses propres paroles, afin de pouvoir les soumettre à une critique plus approfondie.

Il est dit à la page 65 de la 1re partie : « L'Évan-
« gile de Luc a un puissant témoignage de sa ré-
« daction par un disciple des Apôtres. Ce témoi-
« gnage se trouve dans le livre des Actes qui doit
« être du même auteur ; cet auteur y est cité plu-
« sieurs fois comme compagnon de Paul, nommé-
« ment dans son voyage de Rome. S'appuyant sur
« la brusque terminaison des Actes (où l'on ne
« parle que de deux années passées à Rome par
« Paul, sans donner aucune nouvelle sur l'issue
« de son affaire), on a conclu que Luc avait écrit
« ce livre juste pendant son séjour à Rome avec
« Paul, dans les années 63-65, et que par con-
« séquent son Évangile, désigné au commencement
« des Actes comme le πρῶτος λόγος, devait avoir
« été rédigé un peu plus tôt, c'est-à-dire à une
« époque où il était à même de recevoir de Paul
« et des autres apôtres les renseignements les
« plus précis sur la vie de Jésus. Mais en con-
« cluant du silence des Actes sur la suite et la
« fin de la captivité de Paul, que ce livre a dû
« être rédigé pendant la durée de cette captivité,
« on se sert d'un argument *ex silentio* tout-à-fait in-
« admissible, et qui, pour acquérir quelque va-
« leur, aurait besoin d'être corroboré par des
« raisons internes. Il est donc possible que Luc
« ait écrit son Évangile beaucoup plus tard, à une
« époque où il n'ait pas eu l'assistance de Paul
« (qui du reste paraît avoir été informé des faits de

« la vie de Jésus d'une manière seulement mé-
« diate et incomplète, dans de rares entrevues
« avec les Apôtres). Il a pu ainsi être privé de
« la déposition des témoins oculaires, et par
« conséquent subir l'influence de l'esprit contem-
« porain, en admettant des éléments mythiques
« avec les éléments historiques. »

Le tact historique n'a réellement point encore jusqu'ici abandonné notre critique. Il s'aperçoit qu'en cherchant à affaiblir l'autorité de l'Évangile, il prend une position dans laquelle il doit avoir recours aux prières plutôt qu'aux armes, pour se défendre de son adversaire. Nous en trouvons d'abord la preuve dans le résultat si modeste, qui sert de conclusion au passage que nous venons de citer. Ailleurs sa critique évangélique ne nous montre, depuis le commencement jusqu'à la fin, qu'un nébuleux ensemble de mythes, au milieu duquel l'œil peut à peine distinguer un léger fil historique. Mais ici il nous affirme purement et simplement qu'il a pu s'introduire quelques éléments mythiques, au milieu des éléments historiques. Et puisque cette possibilité s'appuie principalement sur la supposition que Luc aurait écrit son Évangile à une époque où Paul ne pouvait plus l'assister dans cette entreprise, évidemment, si nous renversons cette hypothèse, la possibilité du mélange d'éléments mythiques devra tomber avec elle. Notre auteur ne nous accordera sans doute pas

cela; mais nous voulons seulement par là faire remarquer : 1° sur quel étroit terrain il fonde ses mythes, si l'authenticité de Luc est une fois supposée ; 2° combien *la foi à la réalité de l'histoire gagne malgré lui de consistance à ses propres yeux*, quelque court que soit le temps qu'il consacre à l'examen des arguments historiques. Pour ce qui regarde ensuite les raisons sur lesquelles il appuie son résultat, il indique lui-même ce qu'elles ont de précaire. Il n'ose s'avancer qu'avec des « peut-être ». Nous voulons d'autant moins lui défendre de prime-abord l'admission de semblables possibilités, que nous nous réjouissons beaucoup de le voir, lui aussi, se promener avec complaisance dans le domaine de l'hypothèse historique, qu'il déclare cependant une région aérienne sans aucune solidité, lorsqu'un défenseur de l'histoire biblique marche dans son enceinte.

Plusieurs raisons donneraient à penser que la conclusion de l'évangile de Marc (C. 16. v. 9-20) est une addition postérieure ; et cependant, si l'on admet cela, il faudra faire la supposition incroyable qu'un écrivain a terminé son livre par un *Car*, ἐφοβοῦντο γάρ. L'authenticité de cette conclusion, invraisemblable d'un côté, devient ainsi de l'autre complètement vraisemblable. S'il est possible que Luc ait écrit ses Actes long-temps après la captivité de Paul à Rome, il sera *vraisemblable* au plus haut degré qu'il y a consigné cette

même captivité. Que l'on pèse maintenant ceci : on ne peut admettre qu'un hasard étrange soit venu empêcher Luc d'achever la biographie de Paul ; car il est injuste de soutenir, comme on le fait habituellement, que les Actes n'ont pas de conclusion : ils en ont une. Ils se terminent réellement par une formule de conclusion touchant la captivité de Paul à Rome. Le participe présent employé là, comme dans la conclusion de l'Évangile, est encore une preuve que c'est bien une formule de conclusion (voy. Meyer). Est-il croyable que Luc eût pu terminer ainsi à une époque où il eût connu la délivrance de Paul et ses nouvelles prédications, ou son martyre ? car telle est l'alternative. En voyant une biographie de Napoléon se terminer par sa vie dans l'île de Sainte-Hélène, le lecteur raisonnable peut-il en conclure quelque chose, si ce n'est que le grand captif était encore dans son exil au moment de la rédaction ? Quelqu'un viendra peut-être nous dire ici que la dernière conclusion de la vie du Sauveur, son Ascension, n'est ni dans Jean, ni dans Matthieu. Mais quand on rapproche ce fait du cas dont nous nous occupons, la justesse de notre assertion se trouve précisément démontrée ; car il n'y avait pour les deux Évangélistes aucune nécessité interne d'ajouter le récit de l'Ascension. La Résurrection et la glorification, qui était liée avec elle, suffisaient pour bien constater la victoire sur la mort. Depuis ce moment

Jésus n'appartient plus à la terre ; il ne reste plus de suite avec ses Disciples ; mais il se contente de les visiter de temps à autre, comme un esprit venant de régions plus élevées. Le récit de la vie de Jésus trouve ainsi dans la Résurrection sa conclusion naturelle. Si l'on était tenté de considérer cette apologie du silence des deux Évangélistes au sujet de l'Ascension comme une élaboration arbitraire, que l'on jette les yeux sur le rapport de la fête de la Résurrection avec celle de l'Ascension dans l'Église chrétienne. Tandis que la première forme le point culminant du cycle des fêtes chrétiennes, la seconde n'occupe-t-elle pas une position complètement inférieure ? Ce qui nous engage encore fortement à croire que les Actes ont été rédigés à Rome, c'est que l'Évangéliste a réellement accompagné l'Apôtre dans la capitale de l'empire romain. Nous savons ce dernier fait par le livre des Actes lui-même, dont le rapport est confirmé dans deux épîtres que Paul écrivit durant sa première captivité, et dans lesquelles il parle de son compagnon Luc (Col. 4. 14. Phil. 24). Combien il est naturel de penser que Luc a dû utiliser le séjour tranquille et les loisirs de la capitale, en rédigeant les Actes! Et cette pensée acquiert encore une bien plus grande vraisemblance, si l'on adopte l'opinion qui place la rédaction de l'Évangile dans les dix-huit mois que Luc a passés près de Paul captif à Jérusalem, soit dans cette

même ville, soit dans la ville de Césarée, qui en est si voisine. Il y a certainement beaucoup de raisons de penser que l'Évangile a été composé à cette époque; car quel lieu Luc aurait-il pu choisir pour l'accomplissement de cette entreprise, si ce n'est la Palestine, où il avait sous la main une telle quantité de rapports écrits et de témoins oculaires, qu'il pouvait consulter sur les événements de la vie de Jésus? Mais si, dans cette captivité, il a composé l'Évangile pour son disciple Théophile, il devient par là même encore plus vraisemblable qu'une seconde captivité, aussi longue que l'autre, lui aura inspiré l'idée de la rédaction d'un ouvrage du même genre. Ces deux opinions se soutiennent donc réciproquement. Il est difficile en outre de ne pas penser que Théophile vivait en Italie (Voy. ci-après Par. 3.). Tout critique sans préventions devra donc être assez impartial pour avouer que, s'il y a une *possibilité* en faveur de l'opinion de Strauss, il y a (tout au moins) en faveur de la nôtre une *très haute vraisemblance.*

Après cet examen des raisons alléguées par notre adversaire pour affaiblir la force probante de Luc, on voit qu'il est contraint de nous livrer, sans la démanteler, cette forteresse orthodoxe. Examinons maintenant de plus près combien elle nous est utile pour notre défense. Nous posons la thèse suivante: *si l'Évangile de Luc est authentique* (et, en faisant abstraction de l'hypothèse d'un

Évangile primitif, on ne connaît avant Strauss que deux rêveurs anglais qui aient osé élever des doutes à cet égard), *nous nous trouverons dès-lors placés dans un cercle clair et positif de circonstances historiques, qui rendent complètement impossible la transformation de l'histoire évangélique en un conte de fée.*

Il y a deux questions qui décident de la crédibilité d'un historien, à savoir : *s'il a voulu donner la vérité ;* et si (eu égard tant à ses rapports extérieurs avec le sujet, qu'à la capacité de son esprit) *il a pu la donner.* La réponse à la première question se trouve chez Luc dans le *Proœmium* de son Évangile ; la réponse à la seconde, dans l'appréciation de sa position et des documents à l'aide desquels on peut juger son esprit.

En ce qui touche le *Proœmium,* il nous montre indubitablement que nous avons affaire à un homme qui connaît la différence de l'*histoire* et de la *tradition populaire,* et qui a la volonté d'écrire une *histoire.* Josèphe commence par ces mots son histoire *de Bello Jud. :* « L'histoire de la guerre des « Romains avec les Juifs ayant été racontée par « tant d'hommes qui ne l'ont pas vue et ont suivi « des rapports infidèles ; ou qui, étant témoins oculaires, ont altéré la vérité, pour flatter les Romains ; moi, qui ait d'abord combattu avec les « Romains, et qui plus tard ai été forcé d'être témoin oculaire, j'ai entrepris de faire le récit « des mêmes événements. » Qui n'est convaincu

d'après cela que cet homme aura examiné avec grand soin les rapports qui lui seront parvenus, pour voir si ce sont des bruits sans fondement ou de l'histoire? Refuserons-nous au *Prooemium* de Luc ce que nous accordons à celui de Josèphe? Le *Prooemium* de l'Évangile permet, il est vrai, différentes constructions grammaticales; on peut adopter divers sens pour certains mots et apprécier de plusieurs manières le rapport historique de quelques expressions. Mais j'adhère à l'interprétation qui, suivant moi, s'offre naturellement à chacun au premier coup-d'œil, et qu'on n'est disposé à échanger contre une autre mode d'interprétation que par suite de réflexions ultérieures.

Suivant moi, l'auteur n'a eu d'autre intention, en se servant du pronom *πολλοί*, que de se justifier d'*avoir entrepris l'histoire de la vie de Jésus sans en être le témoin oculaire immédiat.* Il part de ce point que *les témoins oculaires* devraient seuls être les biographes de Jésus; mais *le besoin* ayant engagé un grand nombre d'hommes, qui n'étaient pas témoins oculaires, à rédiger des récits sur le Christ, il s'est regardé aussi comme autorisé à le faire. D'ailleurs il me paraît évident que Luc ne fait pas ici allusion aux écrivains mythico-apocryphes; car, dans ce cas, il aurait flétri directement leur caractère, et il n'aurait pas poussé les ménagements jusqu'à se servir à leur égard d'expressions également applicables aux autres évangélistes. Du reste l'expression

καθεξῆς semble faire ressortir un caractère qui distingue son ouvrage. Les autres biographes du Christ sont en effet partis de points de vue plus restreints; Marc, par exemple, a commencé à la prédication de Jésus; et en général ils se sont bornés à un recueil de faits ou même seulement de discours; lui au contraire veut traiter son sujet depuis le commencement jusqu'à la conclusion.

De ce qui précède on peut tirer les cinq conclusions suivantes: 1° l'Évangéliste attache à la vérité historique une telle importance, qu'à ses yeux c'est en quelque sorte une hardiesse, qui a besoin d'excuse *, de raconter *les événements de la vie du Sauveur*, sans en avoir été témoin oculaire.—2° Dès les premiers temps du Christianisme, *un grand nombre de Chrétiens* ont senti le besoin *de fixer par l'écriture* la tradition orale sur Jésus.—3° Ils se sont attachés pour cela *dès le commencement aux témoins oculaires* et à ceux qui *étaient intéressés dans cette affaire* (ὑπηρέται τοῦ λόγου).—4° Luc lui-même ne crut pas pouvoir se dispenser d'une enquête *précise* (ἀκριβῶς), et cette enquête remonte en réalité jusqu'à l'enfance de Jésus (ἄνωθεν).—5° Le *but* même de l'ouvrage entrepris par l'Évangéliste est un sûr garant de la précision de ses recherches; car ce but est de donner encore plus clairement à un ami

* Luther a très bien traduit ἐπεχείρησαν par *oser entreprendre.*

la certitude de la foi chrétienne, en élevant l'abrégé historique transmis aux premiers Chrétiens par l'enseignement des catéchistes aux proportions d'une histoire développée.

Toutes ces propositions se déduisent de ce *Proœmium* d'une manière aussi frappante que simple; on ne peut plus douter, d'après elles, que Luc n'ait eu *l'intention* d'écrire une histoire certaine. Mais cette bonne volonté chez un historien ne nous rassure qu'à moitié contre l'introduction de l'erreur, et surtout du mythe, dans ses écrits. Il faut encore que nous soyons certains de sa capacité *interne* et *externe*. La capacité *interne*, nécessaire aux évangélistes pour faire un récit digne de foi, a été bien plus révoquée en doute que la capacité *externe*, non-seulement par Strauss, mais encore par beaucoup de théologiens nouveaux; et on convient plus aisément des rapports intimes des évangélistes avec le sujet de leurs récits. « C'étaient, dit notre au- « teur, des Juifs amateurs du merveilleux, et aux- « quels (quand même ils auraient attaché une « grande importance à la vérité historique) il man- « quait toujours le degré de culture nécessaire « pour discerner l'histoire du mythe historique. » Mais puisque l'on fait aux historiens juifs pris collectivement le reproche général de rechercher les miracles, qu'aura-t-on à dire si nous adressons en revanche aux nouveaux critiques le reproche d'en avoir *peur?* On connaît le reproche Κρῆτες ἀεὶ ψεῦσται

qu'Epiménides adressait aux Crétois, ses compatriotes. Doit-on d'après cela placer un des historiens d'Alexandre les plus dignes de foi, Néarque, au nombre des mythographes, parce qu'il était Crétois? Une circonstance coupe court à ce soupçon pour ce qui regarde Luc, *c'est qu'il n'était pas d'origine juive*. Son nom seul Λουκᾶς, formé de *Lucanus*, indique son origine payenne; et il a été reconnu encore tout récemment que la place dans laquelle Luc est cité (Col. 4. 14.), *séparément* des collaborateurs *circoncis* de Paul mentionnés au v. 11, est une nouvelle preuve de l'origine payenne de ce disciple. Mais ce qui ne contribue pas peu à augmenter la vraisemblance de cette opinion, ce sont les formes grecques de son style, la grande connaissance des rapports entre les Grecs et les Romains qu'il montre dans ses Actes, et le *Proœmium* qu'il a mis en tête de son Évangile, à la manière des écrivains grecs. Des Juifs, il est vrai, pouvaient, comme nous le remarquons chez Josèphe et chez Philon, être aussi hellénistes, et acquérir la connaissance du langage et des affaires de la Grèce. Mais si l'on place l'Évangéliste dans cette catégorie, le jugement que l'on portera sur la culture de son esprit devra en être d'autant plus favorable. Ce jugement ne pourra dans aucun cas le ravaler; car il nous est facile avant tout d'en appeler aux Actes, et de demander si un historien, qui montre tant de connaissances dans la langue, l'histoire, la

géographie et les antiquités qu'on a peine à le trouver une seule fois en défaut dans toutes ces choses, est inférieur à Josèphe pour la culture de l'esprit? Nous devons cependant convenir que, sous un rapport, les Actes, considérés comme ouvrage historique, ne satisfont pas : on n'y trouve aucune unité de plan. Mais moins on aperçoit chez les écrivains chrétiens des temps apostoliques l'intention de se distinguer comme *écrivains*, plus on doit regarder leurs écrits historiques comme de purs *mémoires*. Or, dans des mémoires, l'auteur se laisse guider uniquement, pour le choix de ses matières, par l'abondance des documents qui se présentent à lui, et par son point de vue particulier. Maintenant, puisque sous ce double rapport nous ne pouvons porter sur Luc un jugement certain, nous devons nous abstenir de blâmer le manque d'unité qui choque dans le plan des Actes. Une accusation portée contre lui nous fournira par la suite l'occasion d'exposer une partie des documents d'après lesquels nous soutenons sa capacité comme historien ; nous nous proposons, d'ailleurs de réunir tous ces documents dans le paragraphe III.

Les renseignements que l'histoire nous donne sur la profession de cet évangéliste, nous conduisent aussi à un résultat favorable. Il était médecin, comme Paul nous l'apprend. Il est certain que cette profession ne présupposait pas à cette

époque le même degré d'éducation que chez nous; mais cependant les médecins appartenaient toujours à la classe des gens instruits. Les Romains d'origine aristocratique n'aimaient pas, il est vrai, à exercer la médecine, même lorsqu'ils l'avaient étudiée; ainsi c'est encore une question de savoir si Celse, renommé pour ses savants ouvrages de médecine, exerçait son art. La plupart du temps les Romains s'attachaient des esclaves auxquels ils avaient fait apprendre la médecine, ou bien ces fonctions étaient remplies par des affranchis. On ne doit pas cependant conclure de là que les médecins romains manquassent d'éducation; on sait que des esclaves pleins de talent, étaient instruits dans les Arts libéraux (Hor., Ep. 2. 1. 7.), et que les affranchis ont fourni un grand nombre d'écrivains distingués. L'affranchi Antonius Musa, qui avait guéri si heureusement Auguste, fut fait chevalier, et on lui éleva une statue dans le temple d'Esculape. A partir du règne d'Auguste, la plupart des médecins qui exerçaient à Rome étaient Grecs. Les médecins d'alors devaient avoir un assez haut degré d'instruction; car il y avait, dans l'empire romain, une *police médicale* dès le temps des premiers empereurs. Sous Antonin-le-Pieux, il y avait dans chaque ville un *Collegium Archiatrorum*, dont les fonctions étaient d'examiner les médecins. Leur devoir était de rechercher les cures, de punir sévèrement les fautes, et de défendre la pratique aux médecins inhabiles;

ils étaient aussi tenus de diriger les débutants. On voit déjà citer sous Néron un ἄρχων τῶν ἰατρῶν ; et puisque cette institution était en vigueur sous Antonin, elle devait exister à l'époque où Luc exerçait sa profession. Selon toutes les probabilités, la lecture des anciens écrivains médicaux, et surtout du célèbre Hippocrate, était au nombre des moyens d'instruction des médecins. Quoique nous ne regardions pas l'instruction comme une garantie de la modération et de la finesse du jugement ; quoique, selon nous, le bon sens et la droiture naturelle de l'esprit soient d'un bien plus grand poids dans la balance, nous pensons que ces démonstrations pourront satisfaire ceux qui croient avoir trouvé dans leur instruction le remède le plus sûr contre l'erreur. Toutes ces raisons externes nous font envisager à nous-mêmes l'évangéliste comme placé au-dessus de ces degrés inférieurs de l'éducation, qui ne permettent pas de présupposer chez un homme cette perfection de jugement que l'éducation est surtout en état de donner. Il ne nous reste plus maintenant qu'un doute à éclaircir ; il s'agit de savoir si cet homme, qui ne peut être suspect du côté de la droiture d'intention et de la capacité, *a été placé extérieurement dans des circonstances qui l'aient mis en état d'emprunter ses renseignements à des témoins oculaires immédiats.*

Cette question a déjà été traitée en un autre endroit, et nous n'avons simplement ici qu'à ratta-

cher notre discussion à ce qui a déjà été dit. Nous avons parlé d'abord de la position de Luc avant qu'il devînt le compagnon de Paul. D'après le renseignement fourni par Eusèbe, et dont celui de Jérôme est tout-à-fait dépendant, Antioche était le lieu natal de l'Évangéliste. On a révoqué en doute ce renseignement. Personne, il est vrai, n'en parle avant Eusèbe; mais comme on ne produit aucune raison déterminée pour suspecter la vérité de son récit, il est aussi certain que tout autre document historique de l'antiquité dû à un seul historien d'ailleurs très digne de foi. Or, si Luc a demeuré à Antioche et qu'il y ait pris connaissance du Christianisme, il a été à portée, comme nous l'avons déjà montré, d'avoir dès cette époque des relations avec les Chrétiens de Palestine et avec les chefs des églises chrétiennes. Nous n'avons cependant aucune raison d'insister là-dessus. Dans la compagnie de Paul, il a dû avoir plus d'occasions de consulter les hommes qui avaient connu Jésus, et particulièrement les Apôtres, qu'il n'en faut pour donner du poids à son rapport. Rappelons-nous seulement la continuité des relations que les premières communautés chrétiennes entretenaient avec le siége primitif de leur foi, avec Jérusalem; cette union ne leur fournissait-elle pas sans cesse l'occasion de connaître des hommes de l'*entourage du Seigneur?* Si nous considérons les personnages dont les salutations de Paul, dans l'Epître aux Romains, nous ont conser-

vé par hasard les noms, nous trouvons parmi eux (Rom., C. 16, v. 7) deux hommes nommés Andronicus et Junias, dont Paul lui-même nous apprend qu'ils s'étaient faits Chrétiens *avant lui*, et qu'ils étaient des *Apôtres distingués*. La même Epître parle aussi (v. 13) de Rufus, regardé comme le fils de ce Simon le Cyrénéen qui porta la croix du Seigneur, et qui selon toutes les probabilités, était lui-même disciple du Christ (voy. Marc, 15, 21). On devait rencontrer partout dans les voyages des personnages tels que Barnabas et son neveu Marc; c'est ainsi qu'on vit en Syrie des disciples de Jacques, et Pierre lui-même (Gal., 2, 11, 12). Combien souvent Luc ne dut-il pas assister aux entretiens de ces personnages, qui devaient parler continuellement des faits de l'histoire chrétienne primitive ! Quelle connaissance de cette histoire ne devaient pas lui donner les conférences et les discussions de Paul avec les Juifs et les Gentils! Quand nous voyons l'Apôtre (Col. 4, 14) le nommer son bien-aimé, quand c'est lui-même qui, d'après Jérôme et suivant l'opinion récente de Néander (Établ. de l'Église chrét., 1, p. 340), est ce frère dont Paul dit (2 Cor. 8, 18) qu'il « est célèbre par l'É-« vangile dans toutes les Églises », on doit penser qu'il était un personnage trop important dans la primitive Église, pour ne pas être appelé dans toutes les affaires de grand intérêt, et toutes les fois que des voyageurs de Jérusalem venaient dans

l'église au sein de laquelle il se trouvait. Mais pourquoi nous arrêter à tous ces points secondaires? *Luc a été à Jérusalem avec Paul;* il a été dans cette ville avec Paul, chez *Jacques*, le parent du Christ, dans la maison duquel *tous les plus anciens de l'Église de Jérusalem se réunissaient; il a passé un an et demi à Jérusalem et à Césarée* *.

Selon toute vraisemblance, *placé, comme il était alors, au milieu de tous les lieux qui avaient été le théâtre des événements de la vie du Sauveur et au milieu des témoins oculaires de ces mêmes événements, il aura choisi précisément cette époque pour écrire son Evangile.* Il a peut-être été alors à portée de converser avec Marie, la mère de Jésus, et de tirer d'elle-même les renseignements dont il avait besoin sur l'enfance de Jésus. Les érudits placent la captivité de Paul à Jérusalem de l'an cinquante à l'an soixante; les Juives se mariant, comme encore à présent toutes les femmes en Orient, de quatorze à seize ans, Marie ne devait pas avoir alors plus de soixante-douze à soixante-seize ans. On va voir par le raisonnement suivant qu'il est vraisemblable qu'elle vivait à cette époque. Jean prit dans sa maison cette mère chérie, que son maître lui avait confiée comme un dernier souvenir de son amour et pour qu'il lui tînt lieu de fils (Jean, 19, 27). La maison de ce disciple

* Les amis de Paul pouvaient entrer dans sa prison à Jérusalem, ainsi qu'à Rome, Act. 24, 23.

devait être à Jérusalem, selon toute probabilité, à moins qu'elle ne fût en Galilée. Cela étant, peut-on admettre qu'il ait quitté la Palestine avant la mort de Marie, pour aller dans des pays éloignés? D'un autre côté, à l'époque où Paul et Luc passèrent ensemble à Éphèse, en allant à Jérusalem, Jean n'avait pas encore établi sa demeure dans cette ville; on doit donc en conclure qu'il était encore en Palestine, et qu'il avait avec lui la mère du Seigneur confiée à ses soins. Il faut en outre se représenter qu'à cette époque, où l'on ne pouvait encore tirer aucun renseignement des documents écrits, les communications orales sur l'histoire de Jésus devaient être d'un usage bien plus fréquent. Au milieu de l'enthousiasme divin qui les exaltait, les Églises primitives avaient un vif besoin de se communiquer réciproquement tout ce qu'elles savaient d'une histoire, qui avait une si grande action sur leur vie et sur celle du monde. Nous pouvons déjà nous faire une idée de ces communications par ce que nous lisons sur le synode des premiers Disciples, après que leur maître eut quitté la terre. L'exemple des voyageurs d'Emmaüs (Luc 24, 14) nous montre les esprits occupés d'une seule chose immédiatement après le crucifiement: « et ils parlaient entr'eux de toutes ces histoires. » Après l'Ascension, nous les voyons toujours ensemble « en prière », et leurs réunions se terminent constamment par la cène commémorative de

l'amour (Act. c. 2, v. 42 et 46). Ainsi rassemblés ne devaient-ils pas parler des grands événements dont ils avaient été témoins? L'un ne devait-il pas demander à l'autre les détails qu'il avait su conserver dans sa mémoire? Et chacun, rempli de souvenirs qui enflammaient son cœur, ne devait-il pas apporter nécessairement son tribut de détails historiques? Celui-ci se rappelait le moment où on lui cria pour la première fois : Suivez-moi! Celui-là pensait à la douceur et à la gravité de la pose du Sauveur, lorsqu'il bénissait les enfants en prêchant l'humilité. Un troisième ajoutait combien il était sublime, lorsqu'il s'agenouillait devant eux pour leur laver les pieds. Un quatrième disait qu'il aurait toujours présent à l'esprit l'instant où le ciel s'ouvrit sur lui et où la voix fit entendre ces paroles : « Celui-ci est mon fils bien-aimé, écoutez-le! » Un passage d'un écrit apocryphe, *Recognitiones Clementis*, que nous avons tout lieu de regarder comme un fidèle tableau des habitudes du temps, nous fournit un exemple du zèle ardent avec lequel cette époque, qui écrivait beaucoup moins que la nôtre, savait remplacer ce défaut en gravant les faits dans son cœur à l'aide de l'amour. Voici ce passage : *In consuetudine habui* (c'est Pierre qui parle), *verba Domini mei, quæ ab ipso audieram, revocare ad memoriam, et pro ipsorum desiderio, suscitari animis meis et cogitationibus imperavi, ut evigilans ad ea, et singula quæque recolens ac retexens, possim memoriter retinere. Ex*

hoc ergò, dùm omni cum dulcedine sermones Domini versare in meo corde desidero, consuetudo obtinuit vigilandi. Ainsi encore, dans un passage que nous invoquerons plus tard en faveur de l'authenticité de Jean, Irénée nous assure qu'en se répétant souvent les paroles de Polycarpe, son maître chéri, il les avait profondément gravées dans sa mémoire.

Certes, l'œil aveuglé par les audacieuses présuppositions du critique doit être fatigué et rebuté, quand il a long-temps observé, à la lueur de pâles éclairs historiques, l'horizon nébuleux de la mythologie évangélique, et cela sans pouvoir y découvrir un point d'arrêt. Mais, il peut trouver repos et soulagement en se portant sur les rapports historiques des premières communautés chrétiennes, rapports dont la forme nettement déterminée se dessine devant nous, comme une vallée étroite avec ses vertes et riantes prairies. Par une tactique impardonnable, notre exégète et en général les exégètes Rationalistes modernes dérobent complètement aux yeux de leurs lecteurs les rapports historiques si précis que nous offrent les premiers temps du Christianisme ; puis, en même temps, ils portent exclusivement nos regards sur les phénomènes aériens qui se passent dans l'*Ether* de leur critique. Il arrive de là que, quand un Paley ou un Hess nous présentent, au point de vue historique, un de ces petits tableaux que nous avons tant de fois admirés en étudiant l'Écriture au point de vue poétique,

nous frémissons, comme si nous rencontrions au grand jour l'image qui s'est offerte dans nos rêves de la nuit.

Enfin aux faits externes qui accourent de toutes parts pour établir la crédibilité de l'Évangile, vient encore se joindre le *caractère interne* de cet ouvrage. Un historien mérite la confiance par l'exactitude de ses relations, par son respect pour la chronologie, et avant tout par une entière concordance avec tout ce que nous connaissons positivement d'ailleurs comme fait certain, en histoire, en géographie, en archéologie. Relativement aux évangiles, nous ne pouvons en grande partie faire valoir cette preuve, ou du moins nous ne pouvons le faire que dans le domaine de l'archéologie et de la géographie. Le cercle dans lequel se passent les faits évangéliques est la Palestine, entièrement inconnue aux écrivains profanes. Mais les Actes des Apôtres sont un champ où l'historien peut se montrer. Dans cet ouvrage, dont la scène change continuellement et se transporte de Palestine en Grèce, en Asie-Mineure, en Italie, on trouve plus de deux cents cas où il est fait mention de rapports, de personnes et d'événements dont il est parlé ailleurs, et dans lesquels on peut contrôler l'historien. Ce seraient là autant d'occasions de surprendre un écrivain qui eût recueilli ses informations avec négligence, un conteur crédule ou un mythographe superstitieux. Nous aurons bientôt l'occasion d'émettre en partie notre

opinion sur la manière dont Luc résiste à une pareille épreuve; mais ce sera surtout dans le par. III. de ce chapitre que nous nous exprimerons complètement à cet égard; et le résultat que nous obtiendrons est de la plus haute importance pour la crédibilité de l'Évangile. Quant à présent nous nous occuperons seulement de ce qui est propre à l'Évangile de Luc.

Nous commencerons donc par remarquer une *coïncidence* notable *entre le fond de cet ouvrage et ce que nous savons d'ailleurs sur la vie de l'homme auquel on l'attribue.* Cette coïncidence consiste dans l'affinité que cet Évangile montre sur quelques points avec la doctrine de Paul, affinité reconnue par de Wette, le plus sceptique de tous les critiques modernes avant Strauss. De Wette s'exprime ainsi (Intr. p. 183) : « Cependant on doit con« venir que l'auteur était un Pauliniste ; car les sen« tences de Jésus qu'il rapporte sont toutes de « nature à appuyer la doctrine de Paul sur la jus« tification (17. 6 et suiv. 15. 11 et suiv. 18. 14.); « et dans le récit de la cène il s'accorde avec la pre« mière Épître aux Corinthiens 11. 24 et s. (comp. « aussi Luc. 24. 34. avec 1. Cor. 15. 5). » Nous ferons remarquer en outre le rapport de cet Évangile avec Paul dans le récit des apparitions du Sauveur ressuscité (comparez Luc 24. 34 avec 1. Cor. 15. 5). Et ce disciple, si rempli de la doctrine de son maître qu'il recherche surtout dans la tradi-

tion ce qui a le plus d'affinité avec la doctrine de ce maître, n'aurait jamais conféré avec l'apôtre sur son projet de rédiger un Évangile? Il ne lui aurait pas soumis cet Évangile après l'avoir composé? A moins de vouloir placer la rédaction de l'Évangile après la mort de l'Apôtre (et nous avons montré plus haut combien cette opinion serait invraisemblable), on est forcé de convenir que Paul a dû prendre connaissance de cet ouvrage. N'appelle-t-il pas l'auteur son *ami* (Col. 4. 14)? *Celui-ci n'avait-il pas été pendant longues années son compagnon de voyage? N'avait-il pas partagé toutes ses joies et toutes ses peines?* D'un autre côté Luc nous apparaît dans les Actes comme un homme qui connaît et met en pratique les règles de l'art d'écrire l'histoire; et dans son Évangile, il ne s'écarte pas entièrement de ces mêmes règles. Le *Procemium* qu'il a mis en tête de son ouvrage, selon l'usage des historiens Grecs, est déjà une chose qui lui est propre. On trouve çà et là chez cet Évangéliste un enchaînement des événements plus rigoureux que chez les deux autres synoptiques. On y remarque aussi, dans deux endroits, des *indications chronologiques, qui se rattachent à l'histoire profane* et que l'on chercherait en vain chez les autres. (Luc 2, 1-2. 3, 1-2.) Si un écrivain tel que Luc nous apparaît dans les Actes, ne suit pas de plus près, en traitant son sujet, les règles de l'art historique, on peut en trouver la raison dans la forme

déterminée que la tradition chrétienne avait imprimée à l'histoire sainte ; car le caractère en était sans doute si tranché, qu'un homme isolé pouvait difficilement s'arroger le droit d'y changer quelque chose. Nous trouverons précisément, dans cette circonstance, une preuve de sa fidélité à suivre les documents de la tradition orale ou écrite, qui étaient parvenus jusqu'à lui. C'est ainsi que Tite-Live, malgré la liberté dont il jouissait, n'a pas craint de suivre la forme sèche et analytique de ses devanciers, et s'est quelquefois placé à leur égard dans une telle dépendance, qu'il ne reculait pas devant un document qui se contredisait lui-même, dès qu'il trouvait ce document dans un de ses prédécesseurs *. Le langage de Luc nous montre cette même dépendance consciencieuse à l'égard des sources auxquelles il puise ; c'est ce que nous verrons à la fin de ce chapitre.

Nous avons parlé de deux passages, dans lesquels les indications chronologiques de l'Apôtre se rattachent à l'histoire profane. C'est justement sur eux (C. 2, v. 1-2, C. 3, v. 1) que les attaques de la critique moderne se sont portées avec une force toute particulière ; car on a voulu voir dans le premier les contradictions les plus grossières avec l'histoire avérée, et par conséquent une forte preuve du caractère non historique de l'Évangile. Dans ces cir-

* Lachmann, *de Fontibus Livii*, p. 96 et suiv.

constances, nous ne pouvons nous dispenser d'examiner de plus près ces deux passages; et nous tenons d'autant plus à le faire, que la suite même de notre enquête nous fournira l'occasion d'établir par un grand nombre de preuves positives la crédibilité historique de l'Évangéliste.

Passons en revue les difficultés élevées sur le premier de ces deux passages (C. 2, v. 1, 2); difficultés que l'on avait présentées déjà isolément avant le Dr Strauss, et que, selon sa tactique, il a groupées de manière à en former une colonne d'attaque invincible en apparence. Nous sommes arrêtés de primeabord, dit notre critique, par l'impossibilité du dénombrement de tout l'*orbis romanus* qui aurait été ordonné par Auguste; car nous ne trouvons chez aucun écrivain des documents relatifs à un semblable dénombrement général; et nous y voyons seulement des dénombrements partiels de provinces, ordonnés en différents temps. On veut à la vérité nous persuader que l'expression *οἰκουμένη* a dû être employée pour désigner seulement la Judée; mais c'est complètement à tort. En admettant même que *πᾶσα ἡ οἰκουμένη* soit la Judée seule, comment un dénombrement Romain aurait-il pu se faire en Judée à cette époque? Jésus est né avant la mort d'Hérode, et la Judée n'était point encore alors une province romaine. A Hérode succède Archélaüs, son fils. Ce prince, après avoir gouverné pendant dix ans, est déposé par Auguste, et la Judée

devient alors seulement province romaine. On a cherché à prouver, par différentes combinaisons, la possibilité d'un dénombrement ordonné à cette époque par Auguste dans le domaine d'Hérode. Mais toutes ces tentatives viennent échouer contre la bévue par trop grossière renfermée dans le second verset, qui nous présente Quirinius comme gouverneur de Syrie (la Judée étant adjointe à cette province) ; assertion qui heurte tellement de front toute donnée historique, qu'après cela il est inutile de faire aucune tentative pour aplanir ces difficultés. P. Sulpicius Quirinius, que les Annales de Tacite nous font connaître, ne fut envoyé de Rome en Syrie, avec le titre de gouverneur, que onze ou douze ans après la naissance du Christ, et cela avec la mission déterminée de faire de la Judée une province romaine, de confisquer au profit de Rome, les biens d'Archélaüs, et de faire faire un dénombrement. D'un autre côté, Josèphe et Tertullien lui-même nous disent qu'à l'époque de la naissance de Jésus, *Sentius Saturninus* était gouverneur. On ne peut se tirer d'embarras en supposant une *confusion* de ces deux noms de la part de l'Évangéliste; car nous trouvons expressément dans Josèphe, au 7e chapitre de ses Antiquités, puis au commencement et à la fin du 17e chapitre, l'histoire du dénombrement ordonné par *Quirinius,* après la déposition d'Archélaüs et l'incorporation de la Judée dans le gouvernement de la Sy-

rie. On ne peut donc admettre ici un simple changement de nom, et il faut bien reconnaître qu'un événement connu d'ailleurs a été *antidaté* d'à peu près onze ou douze ans. Mais si ce dénombrement n'a été fait qu'onze ou douze ans après la naissance de Jésus, la raison qui aurait amené, d'après l'Évangile, les parents de Jésus à Bethléem disparaît, et *tout le récit de la naissance de Jésus à Bethléem doit être abandonné comme non historique*. L'erreur ne peut d'aucun côté se maintenir sur ce point; car le dénombrement de Quirinius regardait seulement la Judée, à laquelle on avait enlevé son prince, et non pas la *Galilée*. Les parents de Jésus n'auraient donc eu dans ce dénombrement aucune raison de se mettre en mouvement, et leur voyage se trouve aussi de ce côté privé de tout caractère historique. Les erreurs *archéologiques* viennent encore se joindre aux erreurs *chronologiques*; car il s'agit ici d'un dénombrement *romain*; et cependant il s'exécute d'après le classement des tribus *juives*; or les Romains « ne prenaient point en considération les « particularités de ce genre chez les populations « qui leur étaient soumises »; ils répartissaient au contraire les impôts suivant le domicile et le chef-lieu du canton. D'un autre côté, d'après la coutume juive, le voyage des hommes était seul nécessaire pour l'inscription sur le livre du dénombrement; celui des femmes, et partant celui de Marie, n'était point exigé.

Pour résoudre ces difficultés, nous ne nous servirons d'aucun argument dogmatique, et nous jugerons l'Évangéliste d'après les lois que l'on applique à tous les autres historiens. Le critique théologien aurait dû conserver ici cette impartialité ; il n'en a cependant nullement usé dans la question présente. En effet, si l'on trouvait chez un ancien historien une pareille masse d'erreurs apparentes sur un seul point, il faudrait, pour être juste à son égard, poser les deux questions suivantes : 1° ce que nous savons des rapports externes de l'historien avec les événements qu'il raconte, est-il de nature à justifier la présupposition qu'il ait pu se tromper si grossièrement à l'égard d'un fait aussi déterminé ? 2° le caractère historique de l'auteur est-il tel d'ailleurs, que de graves anachronismes puissent n'avoir chez lui rien de surprenant ? Puis, si ces deux questions étaient résolues négativement, on arriverait à conclure que l'exégète, qui a trouvé une pareille masse d'erreurs dans un seul passage, a dû se tromper ; et alors, si l'on ne pouvait écarter les difficultés par la voie d'*interprétation*, il faudrait prendre la voie des *conjectures* historiques. Et si, par ces deux voies, on n'obtenait aucun résultat satisfaisant, il faudrait au moins convenir que Strauss a beaucoup trop entassé les charges sur l'Évangéliste ; et l'on devrait dire en définitive avec Viner*

* *Dictionnaire polytechnique*, au mot Quirinius.

« Il n'y a pas moyen de songer à une antidate de « l'ἀπογραφὴ de Quirinius, puisque Luc la connaît « très bien (Actes C. 5, v. 37). »

Les circonstances dans lesquelles Luc a été placé, et l'assurance qu'il a mise en tête de son Évangile, ne permettent, au sujet de cet auteur, qu'une réponse négative à la première des deux questions que nous venons de poser. Le caractère de son Évangile et celui des Actes nous prouvent aussi que la seconde question doit être résolue négativement. Nous ne voulons extraire ici des Actes que les passages où il est question de personnages haut placés, dont l'histoire nous est connue par d'autres documents de l'époque. Ce petit nombre de passages suffirait déjà pour montrer si le Dr Strauss était fondé à dire que « précisément là, où Luc voulait paraître érudit », il tombait dans les bévues historiques les plus grossières. Cet examen nous entraînera, il est vrai, un peu loin du terrain proprement dit de notre question, mais il n'y a pas d'autre moyen d'atteindre notre but. Notre adversaire s'empare de l'esprit de ses lecteurs en leur présentant des masses de prétendues contradictions et d'erreurs historiques; c'est pourquoi nous regardons comme un devoir de convaincre les nôtres par des masses de preuves indiquant une historiographie saine et judicieuse.

Dans le passage de Luc qui est en question, il s'agit d'un personnage (*Quirinius*), au sujet duquel

l'Évangéliste doit avoir commis les erreurs chronologiques les plus graves. Nous rechercherons donc si, dans les autres endroits où il a parlé de *personnes en dignité*, de leurs relations et des dates de leur biographie, il s'est réellement montré historien exact. L'Évangile nous offre déjà beaucoup de données qui peuvent servir à cette démonstration. Après la mort d'Hérode, il suppose entre les fils de ce prince un partage confirmé par les autres évangélistes, mais qui avait subi des changements à l'époque où Luc séjourna en Palestine. Il parle des rapports d'Hérode avec Pilate (Luc, 23, 12), d'une manière qui suppose une connaissance toute spéciale; et ses assertions sont complètement justifiées par les rapports qui existaient alors entre le tétrarque de Galilée et le gouverneur; nous nous réservons cependant de revenir là-dessus plus tard. Les deux premiers versets du 3me chap. peuvent caractériser Luc. Les désignations chronologiques d'après les princes qui gouvernaient les différents pays, portent le caractère d'une saine historiographie. La critique mordante de Strauss n'y trouve, à proprement parler, aucun point où elle puisse se prendre, si ce n'est la mention de *Lysanias* (voyez ci-dessous). L'Évangéliste désigne, d'une manière précise, la quinzième année du règne de Tibère, époque avec laquelle coïncide le gouvernement d'Antipas, de Philippe, de Caïphe et d'Anne, qu'il cite comme contemporains. La mention d'Anne comme pontife

est digne de remarque ; et si des témoignages exprès ne nous apprenaient pas que les grands prêtres avaient quelquefois encore une haute influence sur l'exercice de leur charge, même après s'en être démis (comp. ce que Josèphe dit d'Ananias, Ant. 20. 9. 2.), un critique téméraire pourrait crier à l'erreur et à l'absurdité, quand l'Évangile nous parle de plusieurs grands prêtres vivant en même temps. L'autorité de notre évangéliste est du reste confirmée sur ce point par l'évangile de Jean, et réciproquement; car Jean (18. 13.), dans un cas tout-à-fait indépendant, attribue à Anne une part de l'autorité pontificale. La mention, insignifiante en elle-même, du tétrarque d'Abilène a toujours été regardée comme une preuve de la connaissance spéciale que l'Évangéliste avait des affaires de son temps; et quand on voit le Dr Strauss chercher, en attaquant cette donnée, à jeter de la défaveur sur les autres assertions de Luc, on se croit en droit de lui adresser le reproche qu'il a lui-même adressé à Olshausen, d'avoir « une audace qui surprend le « lecteur, en tournant au profit de son opinion la « chose même qui lui est la plus opposée. »

Dans les Actes des Apôtres, bien plus encore que dans l'Évangile, nous trouvons des données à l'aide desquelles nous pouvons mettre notre historien à l'épreuve. Il y est fait mention d'un grand prêtre d'une époque postérieure, Ananias; de trois rois juifs, Agrippa I, Agrippa II, puis Antipas ; de deux gou-

verneurs romains, Félix et Festus; de Drusilla, femme de l'un deux, et de Bérénice, concubine d'un roi juif; de deux Proconsuls romains, Gallion et Sergius, et d'un Publius, gouverneur de l'île de Malte. Voilà certes de riches documents à examiner pour un critique méfiant. Pesons en particulier ce qui est dit des personnages sus-nommés. Conformément à l'histoire, nous voyons encore, dans l'année de la mort du Sauveur, la dignité pontificale occupée par les mêmes personnes qui avaient été juges, Anne et Caïphe (Act. 4. 6.); et nous trouvons à côté d'eux, comme assesseurs du Sanhédrin, *Jean* et *Alexandre*, hommes à la vérité inconnus d'ailleurs dans l'histoire, mais dont la mention révèle chez l'historien une connaissance plus précise des affaires. Nous voyons figurer deux autres grands prêtres vers la fin de l'ouvrage, l'un (C. 24. 1.) est appelé Ananie, l'autre (C. 25. 2.) n'est pas nommé (c'est Ismaël). L'histoire s'accorde avec ces documents; car, à l'époque où Félix était gouverneur, nous trouvons dans Josèphe l'installation d'un grand prêtre (Ant. 20, 5, 2.), Ananias, fils de Nébédée.

Voyons maintenant les rois juifs. Avec les changements si multipliés qui eurent lieu dans la division du pays, avec sa réunion subséquente en une seule main, et l'identité du nom d'Hérode porté par le père et par tous ses descendants, combien la confuson était facile pour un mythographe, surtout lorsqu'il était étranger à la Palestine! Chez Luc cepen-

dant tout est dans l'ordre. Nous voyons cité, en l'an 44, au ch. 12 des Actes, un Hérode, et le récit de sa fin ne nous permet pas de douter que ce ne fût Agrippa I. Que l'on considère combien il était aisé à l'historien de s'égarer ici. Au commencement du règne de Caligula, ce prince ne possédait que la Batanæa, la Thrachonitis et l'Auranitis. Ce ne fut que dans la seconde année du règne de cet empereur qu'il obtint la Galilée et la Perée, et il ne fut maître de Samarie et de la Judée que sous l'empereur Claude. Il ne régna que trois ans sur tout le pays, et, aussitôt après sa mort, la Judée devint province romaine. Combien il eût été facile à Luc de se tromper sur le gouvernement de la Judée dans une pareille époque ! Il nous raconte plusieurs particularités du règne de cet Hérode avec lesquelles l'histoire s'accorde d'une manière surprenante. Josèphe nous dit que ce prince recherchait avec ardeur la popularité (Ant. 19. 7. 3.) ; or voici ce que les Actes nous racontent : il fit exécuter Jacques, frère de Jean, et « voyant que cela plaisait aux Juifs » il ordonna aussi que l'on jetât Pierre dans une prison. (Act. 12. 3). L'histoire de sa mort est très remarquable. Nous avons ici sous les yeux, dans Luc et dans Josèphe, un récit particulier, qui les met d'abord en contradiction l'un avec l'autre, mais qui sert à la fin à prouver que l'auteur chrétien a eu une connaissance plus précise des faits et a été plus circonspect. Luc

parle des projets de guerre de ce roi contre Tyr et Sidon, puis il nous apprend que ces villes demandèrent la paix « parce que leur pays tirait sa subsistance des terres du roi. » (Act. 12. 20.) Josèphe ne fait aucune mention de cette circonstance, elle était très insignifiante; mais puisque Luc la connaît malgré cela, c'est une bonne preuve qu'il était bien informé. Il connaît même tellement cette affaire qu'il va jusqu'à nous raconter une intrigue de cour : il nous apprend que les députés de ces villes recoururent à la protection du chambellan du roi, *Præpositus cubiculo* (Suetone Domit. c. 16); il connaît même le nom de ce chambellan, qui se nommait Blastus. La géographie historique nous fournit encore une donnée qui confirme cette anecdote. L'histoire nous parle de la quantité de bois de construction, de parfums, et d'objets de luxe que la Palestine tirait de la Phénicie; et elle nous apprend que le port de Césarée (auquel Hérode avait fait travailler) était très utile aux Phéniciens pour ce commerce (Josèphe, Ant. 15, 9, 6.). Nous sommes donc encore ici sur le terrain de l'histoire.

Nous arrivons maintenant au point où commence la discordance des deux auteurs, au récit de la mort du roi. Le récit de Josèphe se trouve dans ses Antiquités 19, 8, 2. D'après lui, Agrippa se trouvait au théâtre de Césarée le second jour des jeux, au moment du lever du soleil; il était revêtu de ses habits les plus pompeux; tous les yeux étaient fixés

sur lui et ses flatteurs l'avaient salué comme un Dieu. Alors un hibou parut au-dessus de sa tête; (une prophétie avait annoncé que lorsqu'il verrait cet oiseau pour la seconde fois il mourrait); il fut tout-à-coup saisi de douleurs épouvantables, qui mirent fin à son existence le jour même. Ce récit s'accorde très bien dans l'ensemble avec celui de Luc; mais dans les détails il y a trois discordances, dont une peut paraître essentielle. En les examinant de plus près, nous verrons qu'elles ne servent qu'à faire ressortir davantage le caractère historique de Luc: 1° la première et la moindre des trois consiste en ce que l'historien chrétien nous parle d'un ange au lieu d'un hibou; et la plupart des lecteurs, excepté peut-être quelques prédicateurs *éclairés* de 1780 *, ne s'en plaindront pas. L'ange ne met aucune confusion dans l'histoire; il garde le silence, car il n'est pas placé *sur* la scène mais bien *derrière* la scène; et on n'a point à discuter avec un historien sur son opinion relativement à ce qu'il place en arrière de la scène. Nos théologiens *éclairés* devraient au bout du compte savoir gré à Luc d'avoir mis de côté le hibou, puisqu'il paraissait là en qualité d'augure, et qu'en l'écartant notre historien doit du moins, *de ce côté*, participer à la gloire de ceux qui répan-

* 1780 est, comme on l'a vu, l'époque où le matérialisme a obtenu le plus de succès parmi les Théologiens et les exégètes de l'Allemagne protestante.

(*Note de l'Éditeur.*)

dent les lumières. 2° La seconde discordance est relative à la nature de la maladie; mais on lève la contradiction tout naturellement en disant que Luc, qui parle de *vers*, est plus *précis* que *Josèphe* qui ne parle que d'une maladie de la partie inférieure du corps en général. Meyer observe que la nature précise de la maladie a dû avoir plus d'intérêt pour Luc, vu sa qualité de médecin. 3° La troisième différence paraît plus importante : elle consiste en ce que Luc place l'événement pendant une audience donnée par le roi à des ambassadeurs, tandis que Josèphe la place au théâtre. *Mais c'est encore ici Luc qui est évidemment le plus exact.* On sait qu'être au théâtre et donner une audience sont deux choses qui ne s'excluent nullement dans les mœurs grecques*. Que l'on remarque la suite : d'après Josèphe le roi est venu *de grand matin* au théâtre ; les ambassadeurs devaient comme tels y être invités, et leur place était à l'orchestre ; n'est-il pas naturel de penser que le roi aura traité des affaires politiques avant le commencement des jeux, pour satisfaire sa vanité devant le peuple ? Luc a donc mieux connu les détails de cet événement que Josèphe lui-même.

On voit paraître, au chapitre 25 des Actes, un Hérode Agrippa II, différent de celui dont nous ve-

* Cfr. Lipsius sur le passage dans lequel Tacite (hist. 2. 80) dit de Vespasien : *Tùm Antiochensium theatrum ingressus, ubi illis consultare mos est.*

nons de parler. On l'y appelle Agrippa *κατ' ἐξοχήν*, pour le distinguer d'Agrippa Ier, auquel les Actes ne donnent que le nom d'Hérode. Il eût encore été facile de se tromper à l'égard de ce roi, non-seulement à cause de la similitude du nom, mais aussi à cause des changements que subit son domaine; car l'empereur Claude lui donna d'abord la principauté de Chalcis, et quatre ans plus tard seulement l'ex-tétrarchat de Philippe et de Lysanias, avec le titre de roi; à quoi Néron ajouta encore plus tard quelques autres localités. Mais qu'il fût roi au temps de Festus, c'est un fait que l'histoire confirme. La manière même dont ce prince entre en scène dans les Actes, nous révèle l'historien. Il vient, est-il dit au ch. 25. v. 13., *pour saluer le nouveau gouverneur;* circonstance très conforme au rapport de vasselage d'un roi dépendant des Romains. Quelle connaissance du temps Luc ne prouve-t-il pas, lorsqu'il nous montre Festus soumettant au roi l'affaire de Paul, question religieuse à laquelle le païen ne pouvait s'entendre! Comme il fait bien parler le Romain selon son rôle (Act. 15, 19)! Et il ne faut pas oublier qu'Agrippa était Juif et, d'après Josèphe, surintendant du temple, chargé du choix du grand prêtre. D'un autre côté, Juvénal (Sat. 6.) nous parle des rapports qui existaient entre Agrippa et Bérénice. Combien une méprise eût été facile ici à un historien, qui n'aurait connu cette courtisane célèbre que par des traditions incertaines!

Car, en premier lieu, sans parler des femmes égyptiennes de ce nom, il y avait encore une autre Juive célèbre appelée Bérénice, fille de la sœur d'Hérode-le-Grand, et qui était en faveur près d'Auguste et d'Antonia. En second lieu, elle ne resta que quelque temps dans un commerce honteux avec son frère germain. Antérieurement elle avait été l'épouse de son oncle Hérode, prince de Chalcis. Elle contracta ensuite un mariage avec Polémon, roi de Cilicie, et fut en dernier lieu maîtresse de Vespasien et de Titus (V. Noldius. *hist. Idum.* p. 403 et suiv.). Or, par le fait cette femme galante vivait avec son frère vers l'an 50; d'un autre côté l'on sait que les différentes opinions sur l'époque de l'emprisonnement de Paul, le placent de l'an 53 à l'an 60; Ce fait s'accorde donc aussi avec l'histoire.

Nous avons encore à parler d'un troisième Hérode, dont il n'est fait mention qu'en passant. Les Actes (13, 1) parlent d'un Manahen auquel ils donnent le nom de « *σύντροφος* du tétrarque Hérode. » Nous trouvons ici d'abord la connaissance d'un rapport qui appartient bien plus au monde ancien qu'au nouveau, la *συντροφία*, au sujet de laquelle il faut consulter le savant traité d'Ernst Im. Walch. de *συντρόφοις veterum.* Mais de quel Hérode est-il ici question? Ce ne peut être d'Agrippa Ier, car sa mort a été racontée précédemment; ce ne peut être non plus d'Agrippa II, car ce prince n'avait que dix-sept ans à la mort d'Agrippa Ier, son

père (Josèphe, Ant. 19, 1. 1.); et à l'époque dont il est question dans les Actes (13, 1.), il n'était point encore tétrarque. Si nous ne connaissions pas encore un autre Hérode, nous serions embarrassés; mais c'est d'Antipas qu'il est parlé dans ce passage. Ce prince était à la vérité déjà exilé à cette époque, mais naturellement son titre subsistait toujours.

Ne pouvons-nous pas adresser déjà au lecteur les paroles suivantes : Et un écrivain si exact aurait été (comme Strauss le représente) un homme simple et grossier, qui « longtemps après la mort de Paul » (par conséquent trente ou quarante ans après les événements qu'il raconte), aurait recueilli des traditions populaires, pour les consigner dans ses écrits telles qu'il les aurait reçues du premier venu ? Impossible ! S'il était d'origine païenne, comme l'a cru l'antiquité, sa connaissance de l'histoire juive en est d'autant plus surprenante. Mais peut-être la tradition ancienne est-elle dans l'erreur? peut-être Luc était-il d'origine juive, ou peut-être doit-il à des Juifs instruits sa connaissance si exacte de l'histoire nationale ? Mais alors comment expliquera-t-on sa connaissance détaillée de l'histoire païenne?

Passons donc maintenant à l'appréciation de ce que les Actes nous rapportent sur les fonctionnaires romains. Ils nous parlent d'abord du Procurateur Félix (Act. 23, 24, 25), personnage que nous

ne connaissons pas seulement par *Josèphe*, mais aussi par *Suétone* et par *Tacite.* L'histoire nous donne positivement l'époque où il parut sur la scène avant Festus, sous le règne de Néron. D'un autre côté, les Actes nous apprennent sur son compte deux circonstances particulières, dont le caractère est tellement accidentel, qu'elles supposent une connaissance très précise de l'histoire. Ce Romain, disent les Actes (24. 24.), avait pris pour femme une Juive appelée Drusilla ; c'est là une circonstance remarquable et qu'on n'a pu inventer. L'histoire vient aussi confirmer ce fait ; Josèphe nous apprend comment ce mariage étrange et illégal fut contracté (Ant. 20, 7.), et il parle à ce propos d'un Simon le Mage, qui doit être, au jugement de quelques-uns, celui dont les Actes font mention. Le second événement rapporté dans les Actes a un caractère encore plus spécial et plus accidentel ; il y est fait mention (21. 38.) d'une sédition excitée *par un Egyptien* qui entraîna quatre mille sicaires dans le désert. On ne devrait nullement s'étonner si Josèphe gardait le silence sur cet événement sans importance à une époque féconde en séditions. Nous le retrouvons cependant chez l'historien juif. Josèphe (de Bell. Jud. 2.13. 3.), en effet, nous raconte l'histoire d'un ἄνθρωπος γόης (un Jongleur) auquel il donne aussi l'épithète de ὁ Αἰγύπτιος. Cet homme s'était fait passer pour un prophète, avait amené du désert sur la montagne des Oli-

viers une bande de trente mille hommes du peuple, et leur avait promis que les murs de Jérusalem tomberaient à son ordre. Mais Félix ayant fait une sortie, l'Egyptien s'était enfui, μετ' ὀλίγων, avec un petit nombre; la plupart de ses hommes avaient été pris ou tués, et le reste de la bande (τὸ λοιπὸν πλῆθος) s'était dispersé. Une seule circonstance peut arrêter ici; c'est que le nombre des hommes, dont parle l'historien juif, ne se monte à rien moins qu'à trente mille! Quelque grave que paraisse cette discordance, elle peut s'expliquer d'une manière complètement satisfaisante. En effet, Josèphe nous a aussi donné l'histoire de cet homme dans ses Antiquités (L. 20. 7. 6.); et si la comparaison de ces deux récits met d'abord cet historien *en contradiction avec lui-même*, elle nous explique aussi comment il paraît en discordance avec lui-même et avec Luc.

Il est dit dans les Antiquités (Josèphe les écrivit plus tard que la Guerre des Juifs) que cet Egyptien était venu à Jérusalem, qu'il avait persuadé à une troupe de peuple de venir avec lui sur la montagne des Oliviers, où il devait leur montrer le prodige dont nous avons déjà parlé. Il est ensuite question de la sortie de Félix, dans laquelle, est-il dit, quatre cents des gens de l'Egyptien furent tués, et deux cents faits prisonniers; il n'y a pas d'autres détails. Assurément Strauss s'est appuyé maintes fois sur des différences bien plus légères que celles des deux passages présents, pour accuser nos trois

premiers Évangélistes d'accueillir des mythes ou des bruits sans consistance. Nous ne pouvons donc laisser échapper l'occasion de lui prouver par cet exemple, qu'une *différence* dans le récit, n'est point toujours une *contradiction ;* et nous lui montrerons combien il serait facile, avec sa critique, de faire des mythographes de tous les historiens. Suivant les apparences, Josèphe s'est contredit de la manière la plus grossière; car, dans le premier passage, l'Egyptien mène ses hommes du désert vers la montagne des Oliviers, et dans le second, il les fait sortir de Jérusalem; dans le premier, sur trente mille hommes, la plupart sont tués ou pris; dans le second, il n'y a que quatre cents morts et deux cents prisonniers. Nous sommes ici dans un des cas dont nous avons parlé plus haut: l'historien est reconnu d'ailleurs comme digne de foi; ainsi l'interprétation ou les conjectures doivent donner la solution. C'est cette dernière méthode qui nous menera au but, si nous voulons envisager les choses de la manière suivante : l'Egyptien avait d'abord à sa suite une troupe de sicaires, et une bande de peuple s'était aussi jointe à lui; il laisse ses gens sur la montagne des Oliviers, et il va à Jérusalem, d'où il emmène encore une troupe de peuple, en sorte que toute cette multitude réunie compose à peu près trente mille hommes. La plupart n'étaient là que par curiosité, comme cela se passe en pareil cas; ses hommes, οἱ σὺν αὐτῷ, ne

formaient qu'une petite bande, dont les sicaires faisaient partie. L'attaque des Romains fut dirigée contre eux; Félix en tua quatre cents et en prit deux cents. Alors l'Egyptien s'enfuit dans le désert avec un petit nombre d'hommes, c'est-à-dire avec les quatre mille dont Luc nous parle; la grande multitude, τὸ πλῆθος, dont parle le premier passage, se dispersa. C'est ainsi que l'historien juif peut se concilier avec lui-même et avec l'historien chrétien.

Josèphe ne nous rapporte rien d'avantageux du caractère de Félix : il fut, nous dit-il, accusé par les Juifs à cause de sa tyrannie. Les Actes s'accordent sur ce point avec Josèphe; car ils nous montrent ce magistrat essayant de se faire (Act. 24, 26.) acheter par l'Apôtre.

Passons au second Procurateur Romain. Suivant les Actes, il succède à Félix; ce qui est conforme à l'histoire; et Luc nous donne jusqu'à son prénom Portius, qui nous est aussi transmis par Josèphe (Ant. 20, 8, 9). Ce dernier historien (de Bell. Jud. 2. 14. 1.) nous dit qu'Albin, son successeur, fut bien plus avide et plus injuste. Les Actes nous font également connaître Festus comme un homme juste et humain.

Nous arrivons aux Proconsuls. Les Actes (18. 12 et suiv.) font mention d'un Proconsul Gallion, en Achaïe. Il paraît y avoir dès le début une méprise dans l'énoncé du titre de cet homme. L'auteur fait preuve, il est vrai, d'une connaissance exacte de la

géographie de ce temps-là, en donnant au nom d'Achaïe le sens qu'il avait d'après la division des provinces romaines, et en lui faisant ainsi comprendre Hellas et le Péloponèse. Mais, selon toutes les apparences, il doit y avoir eu confusion dans le nom de la charge; car il n'y avait de proconsuls, ἀνθύπατοι, que dans les *provinces sénatoriales;* et l'Achaïe, qui avait été antérieurement une *province sénatoriale (provincia senatoria.* Dion Cassius, 53, 704) avait été convertie par Tibère en une *province impériale (provincia imperatoria)* et avait par conséquent des Procurateurs (Tac. ann. 1, 76). Une pareille erreur semblerait pardonnable, même à un critique comme Strauss: « Qu'est-ce que le bon Luc « entendait (dirait-il) à la distinction des Procon- « suls et des Procurateurs des *provinces sénatoriales* ou *impériales?* » Eh bien! cependant, Luc n'était pas du tout étranger à ces choses; en effet un passage de Suétone (Claudius, c. 25) nous apprend que Claude avait rendu la province au sénat. Si ce document de l'antiquité ne nous était pas parvenu, Strauss ne nous eût certainement pas épargné ses déclamations sur ce point. Nous sommes du reste assez heureux pour connaître plus complètement le Proconsul dont il est ici question; c'est un frère du célèbre philosophe Sénèque. Celui-ci nous parle même de son séjour en Achaïe (Ep. 104), et il dit à sa mère, dans une autre lettre, que son frère est arrivé aux postes les plus éminents. Dans la préface

du quatrième livre des *Quæst. natural.*, il loue beaucoup l'excessive modestie et la bonté de son frère; et les rapports d'autres auteurs, qui s'accordent avec lui sur ce point (Statius, Silv. 2, 7, 32), nous prouvent que son amitié fraternelle ne l'a pas rendu flatteur. On voit dans les Actes (18, 14, 15) un exemple de sa justice, et la forme du discours y répond entièrement au caractère grec.

Les Actes nous parlent encore (13. 7) d'un autre *ἀνθύπατος* Sergius Paulus; et nous retombons dans le même embarras, en trouvant un Proconsul là où nous pensions trouver un Préteur, puisque Chypre était une *province impériale*. La numismatique vient ici d'abord au secours de l'historien chrétien accusé d'inexactitude : on trouva quelques monnaies avec le nom et l'effigie de Claude, portant au milieu du revers le mot ΚΥΠΡΙΩΝ, et l'inscription suivante en cercle autour : ΕΠΙ ΚΟΜΙΝΙΟΥ ΠΡΟΚΛΟΥ ΑΝΘΥΠΑΤΟΥ. L'histoire est aussi venue confirmer ce même témoignage : Alberti dans ses *Observat. in N. T.*, produit, à propos de ce passage, un document tiré de Dion Cassius (54. 4.), d'après lequel Auguste aurait changé Chypre et la Gaule Narbonnaise en provinces sénatoriales, et l'historien romain ajoute ensuite, comme pour justifier expressément notre auteur: *καὶ οὕτως ἀνθύπατοί καὶ εἰς ἐκεῖνα τὰ ἔθνη πέμπεσθαί ἤρξαντο.*

Il nous reste enfin à examiner la mention de Publius dans l'île de Malte. Il est appelé dans les

Actes (28. 7.) ὁ πρῶτος τῆς νήσου. Ce titre paraît en soi très naturel; Malte dépendait du prétorat de Sicile (Cic. 4 Verr. c. 18), on doit donc s'attendre à trouver dans l'île un délégué du préteur de Sicile. D'une autre part, la numismatique vient encore ici à notre aide: Quintin a trouvé une monnaie dédiée à Prudens, chevalier romain, et sur laquelle il porte le titre donné par Luc: ΠΡΩΤΟΣ ΜΕΛΙΤΑΙΩΝ.

Les Actes ne font mention d'aucun autre fonctionnaire important; et nous venons de voir que l'ensemble de ce qu'ils nous apprennent à ce sujet s'accorde de la manière la plus précise avec les documents historiques qui nous sont parvenus d'ailleurs. Si nous voulons dès à présent jeter un coup-d'œil rapide sur les circonstances juridiques et militaires dont il est parlé au sujet de ces fonctionnaires, nous trouverons à peine un seul détail qui n'ait sa confirmation dans des documents qui nous viennent d'un autre côté. Combien, par exemple, la manière de rendre la justice qui nous est présentée au chapitre 24, n'est-elle pas essentiellement romaine? Les députés du Sanhédrin, qui se portent comme accusateurs, prennent avec eux pour leur *causidicus*, Tertullus, un *orator forensis*. Après la notification de l'accusation, l'accusé est appelé et le rhéteur commence son discours. Combien cette *Captatio benevolentiæ*, qui se révèle sous la pompe de l'exorde, n'est-elle pas caractéristique? « Comme « c'est par vous, très-honoré Félix, que nous jouis-

« sons d'une profonde paix, et comme votre sage « prévoyance a fait en faveur de ce peuple plu- « sieurs réglements salutaires, nous le reconnais- « sons en toutes rencontres et en tous lieux, et « nous vous en rendons de très-humbles actions « de grâces. Mais ne voulant pas vous arrêter long- « temps, je vous prie d'écouter, avec votre équité « ordinaire, ce que nous allons vous dire en peu « de paroles. » Et l'écrivain qui trace de pareilles tableaux, serait, d'après la critique de Strauss, un homme grossier et sans éducation, qui, long-temps après les événements, aurait recueilli des traditions de la bouche du peuple !

Le lieu où Paul était gardé était le prétoire d'Hérode (Act. 23. 35); son genre de captivité, ici comme à Rome, était la *custodia militaris*. La déclaration préalable qu'il avait faite de son droit de citoyen romain ne pouvait l'en délivrer ; car les citoyens romains eux-mêmes en étaient passibles. Elle consistait en ce que le soldat et le prisonnier étaient enchaînés ensemble, le premier à droite, le second à gauche *. C'est dans cet état que nous trouvons Paul à Rome (28, 16, 20.); et telle était sa situation, quand il écrivait ces épîtres où le cri de la foi qui se réjouit invite les fidèles à l'allégresse; il était ainsi rivé à son gardien, quand il disait aux Philippiens: « Soyez toujours dans la joie

* *Sen. Ep.* 5. *de Tranquillitate, c.* 10.

« du Seigneur; je vous le dis encore une fois, « soyez dans la joie (Phil. 4. 4.). »

Il ne nous reste plus que quelques mots à dire sur les faits militaires qui sont rapportés dans les Actes. Tous sont conformes aux documents de l'antiquité. Cornelius (10, 1.) est appelé « chef de la cohorte italienne » ; il est en garnison à Césarée, résidence du Procurateur, où il fallait nécessairement des troupes sur la fidélité desquelles on pût compter, et par conséquent une cohorte composée d'Italiens, non de gens du pays. Au-dessus des centurions sont les χιλίαρχοι, les tribuns des cohortes romaines. Le tribun Lysias, conformément à l'histoire, réside dans la cidatelle appelée Antonia, au-dessus de la ville (Act. 24. 22.). Parmi ces troupes, il y a des στρατιῶται, c'est-à-dire des soldats pesamment armés, des cavaliers, et des δεξιολάβοι, troupes légères, espèce de *Velites*. Les Actes (12. 4.) nous disent que Pierre, dans sa prison, était gardé par quatre escouades composées chacune de quatre soldats, *τέσσαρσι τετραδίοις στρατιωτῶν*. Or, la garde, φυλάκειον, chez les Romains, se composait toujours de quatre hommes, suivant Polybe; c'est pourquoi Jean (19, 23.) nous montre un pareil nombre de soldats près de la croix du Christ. Il y a quatre escouades à la prison de Pierre, parce que, suivant l'usage des Romains, la nuit se partageait en quatre veilles, à chacune desquelles les troupes devaient se relever. Il y avait deux sortes de *custodia militaris*, la

plus douce, lorsque le prisonnier attaché à un soldat pouvait habiter dans sa propre demeure, la *plus dure*, lorsqu'attaché à un ou deux soldats il était obligé de rester en prison, comme dans le cas présent.

Si l'on compare avec ce que nous venons de dire ici les preuves que nous donnerons ci-dessous, Par. III, en faveur du caractère historique des Actes, il ne viendra certainement à l'esprit de personne de se méfier de l'assurance que Luc nous donne au commencement de son Évangile, qu'il a composé ses ouvrages historiques avec ἀκριβεία. Tout critique intelligent se gardera donc de supposer que cet écrivain ait commis, sur un seul et même point, une masse d'erreurs et de bévues historiques semblable à celle que Strauss lui impute au sujet du dénombrement (Luc 2, 1, 2.).

Notre enquête n'a servi jusqu'ici qu'à nous donner en général une idée favorable de l'exactitude historique de l'Évangéliste. Mais voici une nouvelle raison qui ne nous permet pas d'accorder que Luc, dans le passage en question, ait commis l'erreur capitale d'antidater le gouvernement de Quirinius et le recensement. En effet, il est déjà en soi assez difficile de concevoir comment un écrivain qui a connu ce recensement, n'aurait pas connu en même temps la circonstance qui l'a motivé. Il était amené par la conversion de la Judée en province romaine, et il avait précisément pour cela donné naissance à des tentatives de rébellion faites par

des zélateurs qui ne voulaient pas se soumettre aux Romains. L'introduction du cens romain avait toujours été un événement de la plus grande importance dans les autres pays comme dans la Judée, et il avait souvent été accompagné de rébellions. Tacite nous en fournit un exemple *. L'empereur Claude, dans son discours au Sénat, loue aussi les Gaulois de ce qu'ils ne s'étaient pas soulevés contre les Romains, même après l'établissement du cens **. *On aurait dû penser qu'un pareil fait pouvait moins que tout autre échapper à la connaissance de Luc.* Le passage 5. 37 des Actes, nous montre d'ailleurs que Luc connaissait très bien toutes les circonstances de l'ἀπογραφή. En mentionnant ce fait, il ne se contente pas de le désigner par ce mot « le dénombrement », comme s'il n'était question que d'un dénombrement quelconque, mais il parle en même temps de la tentative de révolte qui s'y rattache, et il paraît bien instruit de la nature de cette révolte. En effet, il nous apprend au sujet du zélateur Judas cinq choses qui s'accordent complètement avec Josèphe.

1° Il le nomme ὁ Γαλιλαῖος; ce nom nous fournit

* (*Ann.* 6. 4. 1.) *Clitarum natio Cappadoci Archelao subjecta, quia nostrum in modum deferre census, pati tributa adigebatur, in juga Tauri montis abcessit.*

** *Novum tunc et inadsuetum Gallis opus; quod opus, quam arduum sit nobis, nunc cum maxime, quamvis nihil ultra, quam ut publice notæ sint facultates nostræ, exquiratur, nimis magno experimento cognoscimus.*

l'occasion de faire remarquer combien la critique doit être circonspecte dans ses soupçons. Dans le principal passage où Josèphe parle de ce rebelle (L. 18, 1, 1.), il ne l'appelle pas ὁ Γαλιλαῖος, mais ὁ Γαυλανίτης, et il nous apprend d'une manière précise qu'il était originaire de Gamala, ville de la Basse-Gaulonitide. La critique pourrait partir de là, et en conclure une méprise de la part de Luc; puis, si quelqu'un voulait tenter une explication par conjecture, s'il montrait que cet homme a pu porter deux noms, l'un tiré du lieu de sa naissance et l'autre du lieu de sa demeure (comme Appollonius, l'auteur de l'Argonautique, a été appelé *Ægyptius* du lieu de sa naissance, et *Rhodius* du lieu de sa demeure), le Dr Strauss ne manquerait pas de crier que ce seraient là « des assertions en l'air et sans aucune preuve. » Dans ce cas cependant l'histoire vient en aide à la conjecture; car dans deux autres endroits (Ant. 20, 5, 2. de Bello. Jud. 2, 9, 1.), l'historien juif donne aussi au rebelle le nom de ὁ Γαλιλαῖος.

2° Luc nous dit que ce Judas parut à l'époque du dénombrement, et Josèphe nous apprend que ce fut là précisément la cause de sa révolte.

3° D'après Luc, il attira à sa suite une grande foule de peuple ; Josèphe le confirme suffisamment.

4° Selon notre Évangéliste, il fut tué, circonstance que Josèphe ne mentionne pas expressément, à notre connaissance.

5° Luc ne nous dit pas que ses partisans aient été anéantis, comme ceux de Theudas (v. 36), mais seulement qu'ils se dispersèrent; or, en cela, il s'accorde encore avec l'histoire; car ces rebelles se rassemblèrent par la suite à plusieurs reprises. — Lorsque l'on voit notre historien si exactement instruit de tout ce qui touche cet événement, lorsqu'il paraît même savoir très bien que la cause du dénombrement est la réduction de la Judée en une province romaine, est-il croyable qu'il ait transféré ce fait au temps d'Hérode?

Qu'on nous permette de présenter un cas pareil, pris dans les temps modernes. Un historien fait parler ainsi un de ses héros : « Vous savez ce qui « arriva à Murat, lorsqu'il prit les armes, et appe- « la l'Italie à l'indépendance. Il commença par « rassembler une troupe nombreuse autour de « lui, et ensuite, abandonné par la plus grande « partie de son armée, il fut obligé de battre en « retraite vers Naples. » Luc connaît des faits semblables au sujet du Galiléen Judas. Or, qui pourra croire que l'historien moderne ait pu antidater cette dernière tentative de Murat, pour la placer à l'époque où l'Italie était sous la domination de Napoléon? Ne sera-t-il pas bien plus simple de présupposer que cet historien a connu la chute de Napoléon, son retour, et les intelligences de Murat avec lui?

Avant de prononcer un jugement décisif sur un

passage isolé d'un auteur, tout critique intelligent et impartial doit faire préalablement des recherches de ce genre, surtout lorsque ce jugement doit avoir des conséquences aussi étendues que dans le cas présent. Les données que nous venons de présenter, font sur nous une si forte impression, que nous ne pourrions jamais imputer à l'Évangéliste des erreurs si grossières, quand même nous serions forcés d'avouer notre impuissance à aplanir les difficultés qui s'élèvent ici. Nous croyons cependant être en état de les résoudre d'une manière satisfaisante. Quand nous disons satisfaisante, nous ne prétendons pas que l'on puisse entendre ce passage avec la même facilité que tout autre passage complètement simple. S'il n'y avait ici rien de particulier dans l'emploi de la langue, comment ce passage aurait-il été tant de fois une pierre d'achoppement pour les savants? Nous voulons seulement dire qu'on peut présenter une interprétation dont personne n'est en droit de contester l'admissibilité.

Abordons maintenant ce passage de près *. La

* Voici ce passage en entier: Εγένετο δὲ ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις, ἐξῆλθε δόγμα παρὰ Καίσαρος Αὐγούστου, ἀπογράφεσθαι πᾶσαν τὴν οἰκουμένην. Αὕτη ἡ ἀπογραφὴ πρώτη ἐγένετο ἡγεμονεύοντος τῆς Συρίας Κυρηνίου.—La Vulgate traduit ainsi : *Factum est autem in diebus illis, exiit edictum à Cæsare Augusto ut describeretur universus orbis: hæc descriptio prima facta est à præside Syriæ Cyrino.* S. Justin (1. Apolog.) et

première chose qui se présente, est la question de savoir si nous devons traduire ἀπογράφεσθαί, « par dresser un cadastre », c'est-à-dire, une liste de la population et des biens, ou par « établir un impôt. » Chez les Grecs anciens, ce mot était pris tantôt dans le sens d'un simple enregistrement, tantôt dans un sens plus étendu, en sorte qu'il comprenait la confiscation des biens. Il en était de ce mot comme du mot προγράφειν, *proscribere* *; il voulait dire, « enregistrer les biens et les mettre en vente », et par le fait les confisquer **. Le dénombrement dans son sens rigoureux s'appelait ἀποτίμησις, δασμολογία. L'empereur Auguste a-t-il ordonné l'un ou l'autre? c'est ce que l'histoire seule peut décider, et ce dont nous traiterons plus bas. Cependant, en ce qui touche la Palestine, l'admission d'un simple cadastre paraît de prime-abord plus vraisemblable du vivant d'Hérode. Ceci nous conduit à la seconde question: πᾶσα ἡ οἰκουμένη, est-ce l'*orbis Romanus* ou la Judée? Le critique n'aurait pas dû prononcer

Tertullien (*libr. 4 contrà Judæos* et *libr. 4. cont. Marcion*) disent que l'on voyait encore de leur temps, dans les registres publics du dénombrement fait sous Auguste, le nom de Jésus et ceux de ses parents. (*Note de l'Éditeur.*)

* On a souvent, par erreur, voulu donner cette même signification au mot ἀπογράφειν. Voy. Fabricius sur Dion Cassius, l. 38. p. 150. éd. Reim.

** Sur l'ἀπογραφή à Athènes. Voy. Meier et Schomann, *Attischer process.* p. 253.

d'une manière si absolue que le dernier sens était impossible; car puisque les Grecs et les Romains appelaient respectivement leur pays ἡ οἰκουμένη, pourquoi des Juifs écrivant en Grec ne l'auraient-ils pas fait aussi? On ne peut pas d'ailleurs soutenir avec assurance que ce mot n'ait pas ce sens dans plusieurs passages des Actes, tels que le passage 11, 28. Cependant, comme nous n'avons aucun exemple décisif pour établir l'emploi de ce mot dans ce sens, nous regardons aussi πᾶσα ἡ οἰκουμένη comme désignant l'*orbis Romanus*. Le second verset est comme entre parenthèses; aussi Griesbach et Knapp l'ont mis réellement entre parenthèses, et il contient une remarque incidente sur l'ἀπογραφή. Les difficultés historiques dont nous avons parlé, l'ont fait envisager à beaucoup de savants tels que Beza d'abord, Capellus, et plus récemment Olshausen, comme une glose dont les erreurs ne devaient point être imputées à l'Évangéliste. Notre critique déclare qu'il faut du courage pour soutenir une semblable opinion dans un moment où le caractère de Luc, comme écrivain, tombe dans un discrédit aussi manifeste. Il appelle cela de l'intrépidité; mais que deviendraient nos vieux historiens, si la nécessité d'admettre chez eux une glose erronée suffisait pour les discréditer! C'est surtout, comme on sait, relativement à la fixation des dates que l'on trouve des gloses chez les anciens auteurs. Il était très naturel en effet que des lec-

teurs qui croyaient avoir une connaissance plus exacte des choses fissent en marge de semblables additions. Mettons ce qu'a d'hypothétique l'admission d'une glose dans ce passage de Luc, en face des raisons concluantes qui nous défendent de croire que cet auteur se soit rendu coupable d'une bévue historique aussi énorme, alors nous reconnaîtrons qu'un exégète impartial, s'il n'avait aucun autre moyen de lever la difficulté, devrait se résoudre à admettre la glose. L'ἀπογραφή sous Quirinius était si connue, le décret d'Auguste pour faire dresser le cadastre de l'empire Romain l'était si peu, qu'il était naturel et facile pour un lecteur juif peu familiarisé avec l'histoire, de confondre ces deux faits et d'écrire ses présomptions à côté du texte. Cependant nous ne sommes pas du tout forcés de recourir à cette explication. Une traduction exacte rend ce passage parfaitement clair et fait disparaître toute difficulté. Pour arriver à cette traduction, il suffit de s'apercevoir que le superlatif πρώτη est ici à la place du comparatif προτερα, et que le participe ἡγεμονεύοντος est dépendant du comparatif; ce qui donne ce sens : « Ce dénombrement se fit « avant que Quirinius fût préteur de la Syrie. » Cette parenthèse est ajoutée *à l'usage de ceux qui auraient voulu accuser l'Evangéliste d'une méprise historique**. Par ce mode d'interprétation, non-seulement

* Comparez une semblable parenthèse qui prévient un mal-

toute difficulté disparaît, mais ce passage lui-même devient un témoignage en faveur de l'ἀκρίβεια dont Luc se vante c. 1. v. 3. On se demande donc pourquoi cette interprétation n'est pas généralement admise. Pourquoi de Wette a-t-il, dans sa traduction, fait une faute grammaticale que Luther a évitée ? Il traduit ainsi : « Ce premier dénombrement arriva à l'époque etc... », sens qui nécessiterait l'article avant πρώτη.

Nous ne dissimulerons pas que des difficultés s'élèvent contre l'explication que nous venons de donner. 1° Si Luc voulait nous exprimer ce sens, il a parlé d'une manière équivoque. 2° Les règles de la grammaire demanderaient le génitif de l'infinitif à la place du participe. πρωτοῦ ἡγεμονεύειν κ.τ.λ. La première difficulté ne peut nous arrêter un instant, pourvu que la seconde soit levée ; car quel historien ne contient pas des passages équivoques? On a encore fait valoir une troisième difficulté, qui cependant a été reconnue de nulle importance. On a trouvé que πρώτη pour προτέρα était contraire à la simplicité du style de Luc. On aurait pu invoquer l'autorité du savant Wittenbach *. Mais les

entendu dans le N. T. JEAN 14. 22. λέγει Ἰούδας (οὐχ ὁ ἰσκαριώτης)

* Il fait la remarque suivante sur Plutarque, Sept. Sap. Cons. p. 945. *Certè superlativum ita simpliciter pro comparativo adhiberi, abhorrens dicam esse à ratione non modò prosæ orationis, sed omninò accuratæ scriptionis.*

exemples des classiques rassemblés par d'Orville * nous montrent que le savant commentateur de Plutarque s'était plongé dans les eaux du Léthé **. Le superlatif employé ainsi se trouve même dans le langage *si simple de Jean* (Jean. 1. 15. 30.) En ce qui touche la seconde difficulté, il faut remarquer que l'usage de construire le participe avec les prépositions était très fréquent dans les indications chronologiques ***, et que des écrivains moins corrects pouvaient très facilement employer de la même manière les adverbes de temps. Les Septante (Jer. 29. 2.) nous offrent un exemple qui éclaircit parfaitement le cas dans lequel nous nous trouvons ****. Lorsque Viner (dans sa Grammaire A, p. 222) et Meyer (à propos de Luc 2. 2.) viennent nous dire qu'il manque un article devant ἡγεμονεύοντος, ils se méprennent évidemment sur la construction ; le participe n'est pas pris là adjectivement, mais verbalement.

Nous voilà arrivés au terme de notre principale

* *Ad Chariton.* p. 457.

** Comp. Sturz *Lex. Xenoph. s. h. v.* Jacob, *ad Æliani anim.* II. p. 38.

*** ἐπὶ Κύρου βασιλεύοντος, μετὰ τὸ ἐν Μαραθῶνι τρῶμα γενόμενον. (Hérodote 6, 132.)

**** Οὗτοί οἱ λόγοι τῆς βίβλου, οὓς ἀπέστειλεν Ἱερεμίας ..... ὕστερον ἐξελθόντος Ἰεχονίου τοῦ βασιλέως καὶ τῆς βασιλίσσης, c'est-à-dire : « Après que Jechonias eut quitté » au lieu de ὕστερον τοῦ ἐξελθεῖν.

enquête. Non-seulement Luc n'a pas confondu les deux dénombrements, mais il a prévenu lui-même, dans une parenthèse, ceux qui auraient pu l'accuser d'une semblable confusion. Nous ne voulons point cependant terminer ici notre examen. Comme la critique a très promptement désespéré de l'explication du passage en question, nous voulons montrer qu'il y a encore d'autres issues ouvertes à celui qui ne voudrait pas adopter l'interprétation proposée ci-dessus. Des hommes savants ont donné beaucoup d'autres explications, que la critique de Strauss a traitées trop légèrement. Nous allons exposer une de ces explications, non pas entièrement dans la forme sous laquelle elle a été présentée par d'autres, mais d'une manière originale qui, nous le pensons, lui donnera encore plus de valeur.

Si nous suivons la façon ordinaire de construire la parenthèse, nous lierons *πρώτη* avec le verbe *ἐγένετο*, et cet adjectif occupera régulièrement la place d'un adverbe. La traduction sera : « Ce dénombrement (ordonné alors) ne se fit que sous Quirinius » ; car *πρώτως* ou *πρῶτον* a aussi le sens du latin *demùm* *. Le verset entre parenthèse contiendrait, d'après cela, la remarque incidente que ce

* Exemple : *νῦν πρῶτον οἶδα*, *nunc primum novi*, je sais maintenant pour la première fois ; *Romani nullos il'o tempore habebant annales, primus enim Fabius Pictor scripsit historiam Romanam.* C'est-à dire : Fabius Pictor fut le premier qui écrivit l'histoire Romaine.

décret d'Auguste reçut son exécution seulement sous Quirinius, et que ce fut alors le premier dénombrement des Juifs. Mais on se demande naturellement si la suite du récit ne nous apprend pas que l'ordre du dénombrement reçut de suite son exécution. Il s'agit de savoir si ἀπογράφεσθαι signifie seulement dresser un cadastre. S'il en est ainsi, on doit comprendre que l'Évangéliste regarde cela comme une ἀπογραφή incomplète, et que sous Quirinius seulement eut lieu l'ἀποτίμησις *. Il en est de cette ἀπογραφή d'Auguste, comme de celle qu'il fit faire en Italie, l'année d'avant sa mort **. Le sénat ne paraissant pas disposé à supporter plus longtemps l'impôt de l'εἰκοστή, Auguste menaça d'établir un impôt sur les maisons et les terres, et fit faire une ἀπογραφή, sans toutefois y attacher préalablement aucun impôt.

Gersdorf et Paulus ont été amenés à une opinion semblable sur le sens de notre passage. Ces deux savants ont avancé qu'à la place d'αὕτη on devait lire αὐτή, et ils ont traduit conséquemment : « Au « temps d'Hérode, l'ordre vint de la part d'Auguste « de dresser un registre de la population et des « biens ; — l'enregistrement *même* eut lieu *seulement* « lorsque Quirinius était gouverneur de Syrie. » Le sens que nous avons adopté se présente ici avec

* Josèphe en parlant du recensement qui eut lieu sous Quirinius se sert indifféremment de ce mot et d'ἀπογραφή.

** V. Dion Cassius, l. 58. c. 28.

encore plus de force. Mais comme, à l'aide de l'explication que nous avons donnée plus haut, on obtient le même résultat, sans changer *l'esprit*, il n'est pas du tout nécessaire d'adopter cette solution. Cependant la manière dont Strauss la rejette, ainsi que le sens qui s'ensuit, n'est en aucune façon admissible. Il avoue bien que ce petit changement fait disparaître « de la manière la plus facile » la principale difficulté du passage; mais aussitôt, comme s'il lui était désagréable d'être à si peu de frais quitte de tout travail et de toute difficulté, il s'empresse de repousser ainsi cet expédient: « On doit « toujours préférer à ces changements *arbitraires* « du texte les essais d'explication qui n'exigent pas « l'emploi de semblables moyens. » Strauss n'aurait pas dû parler ici de *changement arbitraire du texte*; mais en supposant qu'il y en ait un, est-ce donc quelque chose d'inouï, dans l'examen d'un ouvrage historique, que de changer la manière de lire un mot pour mettre un auteur d'accord avec lui-même, ou pour le défendre du reproche d'erreur! Puisque notre critique ignore les choses les plus connues, et semble penser qu'en dehors de l'interprétation du Nouveau-Testament, l'audace des commentateurs ne recourt point à de pareils moyens, nous allons rappeler ici des faits bien connus. Nous ouvrons au hasard l'édition de Tacite d'Oberlie, et nous rencontrons deux exemples de ce genre dès la première page (1er v. p. 1014, Annal. 15, 73.): Ernesti

propose de remplacer *fatentur* par *fatebantur,* parce que les gens dont il est question « *ne devaient plus être en vie* »; et Lipsius lit l'ablatif à la place de *compositam* et *obliteratam mansuetudinem,* « parce que « la phrase sans cela ne s'encadrerait pas bien dans « la contexture historique. »

Nous ne voulons pas examiner ici si l'Évangéliste mérite le titre d'historien véridique ; mais, s'il le mérite, le changement d'un seul mot du texte, fait en sa faveur, serait si peu contre les habitudes générales de la critique des écrits historiques, que l'on aurait mauvaise grâce à trouver inouï qu'un commentateur voulût mettre le nom de *Saturninus,* à la place de celui de *Quirinius.* Lorsque Tite-Live (V. 6, c. 9) nous présente *Quintius* comme préfet des légions urbaines, en contredisant son propre témoignage (c. 6), et lorsqu'il parle des jeux de *Furius* (V. 7. c. 15), contrairement à ce qu'il a dit au chap. 11, où *Servilius* promet les jeux, personne ne vient crier à la violence et à l'audace, parce que Heusinger et Lachmann conseillent de lire le nom de *Servilius* au lieu de ceux de Quintius et de Furius. *Du reste il n'est nullement question dans le cas en litige d'un changement du texte :* car on ne peut pas plus appeler une altération du texte le changement de l'*esprit* usité, qu'on ne donnerait ce nom au changement d'un *accent* dans une de nos éditions. On sait, qu'à l'exception du seul *Cod. D. Claromontanus,* nos *manuscrits à lettres onciales* sont écrits sans accents

ni esprits; et les érudits ont décidé que, même dans ce manuscrit, les accents ont la plupart du temps été ajoutés postérieurement*. On sait aussi que non-seulement αὐτή et αὕτη, mais aussi αὗτος et αὐτός varient un nombre infini de fois dans les manuscrits des classiques et du Nouveau-Testament (V. par ex. Gersdorf, p. 114, Viner, Gr. p. 143). Nous soutenons donc qu'en expliquant ainsi ce passage, on fait disparaître les difficultés sans aucune contrainte. Et nous dirons en concluant que, s'il y a plusieurs manières de sortir de cette difficulté sans employer des moyens violents, un critique exempt de préjugés et de préventions aurait dû examiner la chose plus à fond et désespérer moins vite.

Nous avons obtenu une interprétation du passage en question, qui fait disparaître la principale difficulté, à savoir, l'erreur où serait tombé l'Évangéliste en plaçant faussement sous Auguste le dénombrement de Quirinius. Mais nous avons laissé derrière nous plusieurs autres difficultés. La question suivante se présente d'abord : même en supposant que πᾶσα ἡ οἰκουμένη, signifie la Palestine seule, comment l'auteur de l'Évangile peut-il parler d'un recensement romain, à une époque où Hérode était encore roi, tandis que les rois alliés levaient eux-mêmes les impôts dans leurs états? Mais notre auteur étend ce recensement sur tout l'empire ro-

* GRIESBACH. *Symb. crit.* 2, *p.* 82.

main, « et ici, dit Strauss, on doit déjà voir une « bévue ; car notre Évangéliste a pris un fait dont « l'importance provenait de son point de vue borné « au cercle d'une province, pour un événement « qui intéressait le monde entier, et il a présenté « ce dénombrement, qui était le premier pour la « Judée seulement, comme le premier pour tout « le monde romain. » Il y a plus : l'Évangéliste fait exécuter d'après les coutumes juives ce dénombrement romain ; puis, se contredisant à l'instant même, il fait voyager Marie tandis que, d'après ces mêmes coutumes juives, les hommes seuls devaient se faire enregistrer.

Examinons une à une ces objections. Luc présente, dit-on, un dénombrement qui n'avait d'importance que pour la Palestine et qui était le *premier* seulement dans ce pays, comme le *premier* dénombrement qui se fût fait dans tout l'empire romain. Le critique a suivi ici une habitude malheureusement fort invétérée chez lui : il a regardé son auteur avec un microscope beaucoup trop fort, et il en a perdu la vue. La version adoptée par nous ne laisse aucune place au reproche que nous venons d'exposer. Mais raisonnons dans l'hypothèse de la version commune. Ne ressort-il pas clairement de ces mots : « *Ce premier dénombrement se fit Quirinius étant* « *gouverneur de Syrie* », que *premier* se rapporte ici à la Palestine adjointe au gouvernement de la Syrie? Si l'on trouvait dans une histoire des catholiques

irlandais la phrase suivante : « En l'année 1829 un « parlement fut élu (cette élection fut la première « et eut lieu à l'époque où lord *** était Lieutenant « d'Irlande.) », qui pourrait s'imaginer qu'on a voulu dire que c'était la première élection anglaise ?

La seconde difficulté, c'est l'exécution d'un dénombrement romain d'après la coutume juive. Le critique regarde un fait de ce genre comme complètement impossible, parce que « *les Romains ne « s'inquiétaient guères de semblables particularités.* » Nous sommes obligés de lui faire ici une question qu'il a bien souvent adressée lui-même aux autres : « où a-t-il appris cela » ? Nous avons obtenu, sur la question qui nous occupe, des éclaircissements dont nous devons être reconnaissants. Ils nous viennent de recherches faites dans un but tout différent par M. de Savigny, sur le mode adopté par les Romains pour la répartition des impôts. En ce qui touche la difficulté dont nous nous occupons, notre critique observera que le traité du savant jurisconsulte nous donne les résultats suivants : 1° les documents que nous possédons touchant la manière d'asseoir et de lever les impôts sous les empereurs romains sont très incomplets, et ne nous permettent pas de prononcer si légèrement sur cette question ; 2° il y avait sans aucun doute (pour les Gaules, par exemple) une manière de lever les impôts particulière aux provinces ; 3° on trouve dans cet ouvrage (p. 348), un document relatif aux premiers temps de l'empire, et

qui n'est pas peu en contradiction avec l'assertion si positive de notre exégète. « L'obligation pour les pro-« vinces de payer l'impôt (y est-il dit), était le prin-« cipe général, mais la forme et la règle de l'impôt « étaient diverses, tant à cause des circonstances « différentes qui avaient accompagné la soumis-« sion, que parce que l'on pouvait trouver com-« mode et avantageux *de laisser subsister en grande « partie, souvent même en entier, le mode de réparti-« tion des impôts que l'on avait trouvé établi.* » * Nous n'avons pas besoin de recourir à d'autres témoignages; car, dans la suite de cet ouvrage, nous mentionnerons encore diverses circonstances, qui viennent à l'appui de notre assertion. Nous ne dirons pas maintenant, avec Michaélis et Olshausen, pour expliquer le voyage de Marie à Jérusalem, qu'elle était *héritière;* cette supposition, en faveur de laquelle on ne peut produire aucun document écrit, ne doit en effet paraître qu'« une hypothèse en l'air » à notre critique, qui n'adopte pas toujours comme valables même des preuves écrites. Mais peut-être ce critique, pour lequel l'exécution du recensement d'après la coutume juive était une si puissante raison de douter, verra-t-il un motif non moins puissant d'apaiser ses doutes dans la démonstration de ce fait que le voyage de Marie était

* V. la seconde édition de la *Gazette de Droit historique*, 6e vol.

nécessaire, d'après la forme romaine du Cens. (Denys d'Hal. Ant. Rom. l. 4. c. 15).

Nous arrivons à la plus grande difficulté, à savoir : qu'Auguste ait fait faire un dénombrement dans un pays qui était encore sous la domination d'Hérode. Le Dr Strauss regarde ce fait comme de la plus haute invraisemblance. Examinons la chose de plus près. Les Romains avaient, il est vrai, par prudence laissé d'abord subsister le royaume juif sous un prince particulier, pour qu'il leur servît de boulevard contre les Parthes ; mais ce prince avait moins d'indépendance que les frères de Napoléon n'en avaient dans leurs royaumes. Aussi les Romains regardaient toujours le pays comme leur propriété, et ils en donnaient ce que bon leur semblait à qui ils voulaient. Ainsi, par exemple, Antoine donna à Cléopâtre, qui avait demandé toute la Palestine, une portion de cette province, que cette princesse avait affermée pour deux cents talents. *Le serment de fidélité à l'empereur romain* était uni au serment que les sujets prêtaient au roi de leur nation. Les *Reguli* étaient obligés de s'assurer de l'assentiment de l'empereur, même dans ce qui regardait leurs affaires de famille. Hérode pouvait lever des impôts dans le pays pour son propre trésor; mais il fallait toujours qu'il payât un tribut à l'empereur (Appien. de bello. civ. s. 75.) Sa position était donc telle, que la levée d'un impôt dans ses états, au profit du trésor impérial, n'a rien

d'incroyable. Mais nous avons déjà vu que le mot *ἀπογραφή* ne signifie pas seulement *imposition ;* son sens propre et naturel est un simple enregistrement des personnes et des biens, pour servir, le cas échéant, à asseoir l'impôt. Il est donc évident qu'un semblable enregistrement sous le règne d'Hérode n'a rien de surprenant, eu égard à la position de l'empereur vis-à-vis de ce prince. *

Les *rois alliés* devaient aussi fournir des troupes auxiliaires, qui servaient sous les Romains comme corps à part; pour cela Auguste devait connaître le nombre de leurs sujets. L'empereur pouvait donc par cette seule raison ordonner des dénombrements dans leur pays. Mais il existait encore des rapports plus spéciaux de l'empereur à l'égard de la Palestine, rapports qui pouvaient demander un dénombrement de ce genre. Il y a bien des circonstances qui portent à croire que l'intention de l'empereur était de changer la Judée en province romaine après la mort d'Hérode. Les événements qui arrivèrent à la mort de ce prince, comme Josèphe nous les rapporte, parlent en faveur de cette opinion. Une ambassade juive arrive à Rome pour demander expressément à Auguste, de changer la

* D'après Suétone (Octav. c. 28, 101.), Tacite (Annal. 1. 11.) et Dion Cassius, Auguste laissa un *Breviarium* ou *Rationarium imperii romani* en quatre *volumes*, dont le troisième comprenait *quæ ad milites, quæque ad reditus sumptusque publicos pertinebant.*

Palestine en province romaine, et de l'adjoindre à la Syrie ; d'un autre côté Archélaüs demande la dignité du roi. L'empereur prend quelques jours pour réfléchir; enfin il se résout à donner à Archélaüs le titre non pas de roi, mais d'éthnarque, sous la condition toutefois qu'il se comportera bien ; et cette condition n'étant pas remplie, la Judée devient province romaine. Ce temps que l'empereur prend pour réfléchir prouve évidemment que le peuple tenait beaucoup à la conversion du royaume en province romaine, et qu'Auguste avait un grand désir de lui accorder sa demande. Les pensées qui occupaient alors Auguste, nous sont encore décelées par la menace que ce prince, irrité des guerres d'Hérode en Arabie, lui fit écrire: « Autrefois, lui dit-il, il l'avait traité « comme son ami (c'est-à-dire comme un *rex* « *socius*), mais maintenant il veut le traiter comme « son sujet. » (Josèphe, Ant. 16, 11.)

Nous n'avons donc pas démontré seulement la possibilité d'un cadastre romain dans un pays juif, mais nous avons établi l'existence de circonstances, dans lesquelles l'ordre d'un pareil cadastre n'avait rien que de naturel. Ajoutons que les circonstances présupposées ici cadrent à merveille avec les renseignements que l'histoire nous fournit de divers côtés.

En effet, 1° si les témoignages rapportés ci-dessus ont déjà levé en partie les difficultés qui s'oppo-

saient à l'admission d'un impôt établi dans les formes juives, pour le compte de l'empereur romain, toute difficulté disparaît, lorsqu'il n'est plus question que d'un simple cadastre. Les autorités romaines étaient nécessaires pour la levée d'un impôt; aussi voyons-nous Quirinius et Coponius, chef de la cavalerie, envoyés de Rome expressément pour cela; mais un simple enregistrement de la population et des fortunes, tel qu'Hérode le faisait peut-être faire pour son propre compte, pouvait être facilement exécuté par les autorités juives. 2° C'est ainsi que s'explique le silence de Josèphe sur cet événement; Auguste, comme il est naturel de le penser, avait fait parvenir cet ordre à Hérode lui-même, et Hérode le fit exécuter par ses fonctionnaires, en sorte que beaucoup de gens ne se doutèrent peut-être pas que l'empereur était en jeu là-dedans. 3° On comprend aussi facilement que ce cadastre n'ait pas produit l'effet que produisit plus tard la levée de l'impôt sous Quirinius.

Cependant, d'après l'interprétation de *πᾶσα ἡ οἰκουμένη* que nous avons adoptée, l'Évangéliste ne parle pas seulement d'un cadastre en Palestine, mais d'un édit qui avait dû s'étendre à *tout l'empire romain*. L'historien sacré paraît ainsi, au moins sur ce point, avoir été soumis à l'erreur. Mais, quand aucune donnée ne viendrait rendre le contraire vraisemblable, le caractère incomplet des documents que nous possédons sur cette époque,

ne rendrait-il pas difficile de juger cette question en dernier ressort ? Quel est, parmi les écrivains qui nous ont été conservés, celui chez lequel nous puissions espérer de trouver des renseignements sur ce point ? Suétone, dans les étroites dimensions de sa Vie d'Octave, embrasse une période de cinquante-sept années fertiles en événements. Les Annales de Tacite commencent à Tibère, et ne contiennent sur le compte d'Auguste que quelques renseignements isolés. Les années avant et après la naissance du Christ nous manquent précisément dans Dion Cassius, depuis les consuls Antistius et Balbus, jusqu'à Cinna et Messala. On est donc réduit à quelques indications isolées chez les auteurs plus anciens, ou à quelques assertions éparses chez les auteurs postérieurs, qui pouvaient puiser plus facilement aux sources. *Néanmoins les renseignements dont nous avons besoin, existent sans aucun doute.* Nous avons vu plus haut le Dr Strauss traiter l'Évangéliste d'esprit borné, qui étend à l'*orbis terrarum Romanus* un recensement, dont l'importance est toute relative à la Judée. Or, nous sommes en état de prouver que le point de vue borné n'est point chez l'Évangéliste, et que celui-ci pourrait au contraire renvoyer cette accusation à son critique. Savigny, dans le traité déjà cité, nous atteste que, précisément sous Auguste, on fit cadastrer différentes portions de l'empire. On lit en effet dans cet ouvrage (p. 350) : « *Dès le commencement*

« *de l'empire, on remarque des efforts pour introduire* « *un mode uniforme d'imposition dans les provinces ;* « car on chercha à rendre général l'impôt foncier, « et à supprimer les impôts variables. Les documents que nous possédons sur les grands cadastres faits sous Auguste, et qui ne pouvaient servir « qu'à l'établissement de l'impôt foncier, nous indiquent cette tendance. »

Voici en outre la note de ce passage : « Tel est le « recensement des Gaules en l'année 727, recensement dont l'empereur Claude parle expressément « comme de quelque chose de tout nouveau (comp. « aussi Livii epit. lib. 134. Dion Cassius, LIII, 22). « Nous trouvons en l'année 767 le renouvellement « de ce recensement (Tacite Annal. 1, 31.) *Tel est* « *aussi le recensement de la Palestine, au temps de la* « *naissance du Christ.* Luc. c. 2. Enfin Isidore (orig. « V. 36.) s'exprime d'une manière tout-à-fait générale : *Era singulorum annorum constituta est à Cesare Augusto, quando primum censum exegit ac Romanum orbem descripsit* *. » L'histoire a depuis accueilli comme un fait, ce qui ne se produit encore dans ce traité que comme une présomption. Le Manuel de l'histoire romaine, dont l'auteur, Walter, est un de nos juristes les plus estimés

* Ce traité avait paru dans la première édition des Mémoires de l'Académie de Berlin de 1822 - 1823, et le D[r] Strauss aurait pu le connaître, car il est déjà cité dans le Dictionnaire de Viner, au mot Abgaben (impôt) pag. 7.

(Bonn., 1834, P. I, pag. 323.) contient la phrase suivante : « La base sur laquelle les impôts étaient « assis au temps des empereurs était une liste des « personnes et des propriétés foncières ; *et cette « liste était renouvelée de temps en temps, d'après des « ordonnances d'Auguste.* » Le savant auteur s'appuie encore, dans l'édition des *Agrimensoren* de Goes (p. 142-147.), sur un fragment d'un commentaire de Balbus, et il considère le passage de Luc (2, 1, 2.) comme relatif à ces dénombrements. Il faut aussi comparer ce que mon ancien maître, Manso, un de nos meilleurs historiens, dit dans son histoire du royaume des Ostrogoths (p. 384) : « Les nou- « velles recherches de M. de Savigny, qui montrent « autant de science que de pénétration, *ne permet- « tent plus de douter qu'un impôt foncier n'ait été éta- « bli dans la vaste étendue de l'empire romain sous les « empereurs et même auparavant.* Les passages qui y « sont cités sont complètement décisifs, et je puis « moi-même en indiquer un qui n'est pas sans « importance : « *Augusti si siquidem temporibus*, « écrit Cassiodore (III. 52), *orbis Romanus agris « divisus censuque descriptus est, ut possessio sua nulli « haberetur incerta, quam pro tributorum susceperat « quantitate solvendâ* », mais aussi pour que chacun « sût précisément ce qu'il avait d'impôt à payer. » Notre savant auteur ajoute ici la note suivante : « Le « passage de Cassiodore sert au moins à confir- « mer l'assertion de l'Évangéliste, Luc. ch. 2. 1. »

En effet, ce passage de Cassiodore contient précisément la même chose que celui de notre Évangile. On a rejeté avec dédain l'assertion de Luc, sous prétexte que cet auteur est un ignorant qui, *lorsqu'il veut faire le savant*, tombe dans les erreurs les plus grossières ; soit ! Mais qu'au moins on s'en rapporte à l'historien qui, appelé cinq fois à une des plus hautes dignités de la préfecture prétoriale, et initié à toute la science de la politique, a mérité comme historien et comme érudit le témoignage suivant (Manso, p. 86) : « On reconnaît chez Cassio« dore, un homme qui réunissait, pour ainsi dire, « en lui toute la science divine et humaine qui « existait alors, *et on peut, sans hésiter, le mettre au* « *nombre des Romains les plus érudits.* »

Les hommes les plus doctes qui aient écrit sur ce sujet, ont encore laissé échapper un témoignage important de l'antiquité, au sujet des ἀπογραφαῖς du temps d'Auguste, témoignage qui parle précisément d'un impôt en argent, présenté comme le premier; il est dans *Suidas s. v.* ἀπογραφή. Quand on ne pourrait établir l'exactitude de tous les détails renfermés dans ce document, il faudrait cependant convenir qu'il vient à l'appui d'une ἀπογραφή sous Auguste, ἀπογραφή que d'autres documents nous font déjà connaître.

Nous voici arrivés à la conclusion de nos recherches sur le passage si vivement attaqué de notre Évangile. Nous voulons encore citer deux savants, dont

le témoignage s'accorde avec le résultat que nous avons obtenu, et qu'on n'accusera pas de s'être laissés égarer, dans cette question historique, par leur amour pour le dogme. Nous voulons parler de l'antiquaire chrétien Viner, et de l'historien juif Jost.

Le premier se range de notre opinion, dans l'article déjà cité sur les impositions, lorsqu'il dit : « C'est dans ce but (à savoir, l'introduction d'un « impôt foncier et personnel), que déjà, sous Au- « guste, on fit un recensement et on dressa un « cadastre. » — Jost, dans un traité « sur la situa- « tion financière des Juifs sous les Romains, » annexé à la première partie de son histoire juive, a démontré que ses compatriotes ne payaient point alors, à proprement parler, le tribut aux Romains. Cela ne l'empêche pas cependant d'admettre un cadastre romain, sous le règne d'Hérode. A la page 91 de sa première partie, il dit, en parlant du récensement de Quirinius : « A l'époque où « Auguste ordonna un dénombrement pour *toute* « *la terre*, il avait déjà fait dresser en Syrie, *et* « *vraisemblement en même temps dans quelques parties* « *de la Judée*, sous le roi Hérode (à peu près « deux ans avant la mort de ce prince), un état « des revenus, de l'ensemble de la fortune et « du nombre des habitants. Cela ne fut pas « regardé comme une entreprise générale, et « se fit avec si peu de bruit, peut-être grâce à

« la prévoyance d'Hérode, que cela ne fit aucune « sensation. »

On voit, d'après tout ceci, jusqu'à quel point Strauss était autorisé à adopter, dans cette question, l'avis ainsi formulé par K. Chr. L. Schmidt : « On fait beaucoup trop d'honneur à Luc, en « essayant de concilier avec la chronologie son as- « sertion au sujet de l'ἀπογραφή. *Il a voulu transporter « Marie à Bethléem, et alors tout a dû ployer à sa « volonté.* »

Le second passage, dans lequel la sagacité du D[r] Strauss croit avoir mis à nu la maladresse de l'évangéliste, est la désignation chronologique précise qui se trouve au commencement du troisième chapitre, concernant Lysanias, Tétrarque d'Abilène.

Il suffit de jeter les yeux sur ce passage, pour se convaincre qu'on peut très bien le présenter comme une preuve de l'exactitude historique de l'évangéliste ; et c'est là effectivement l'usage qu'on en a toujours fait.

Abilène est un petit district sans importance, près du Liban, et ses destinées nous sont très peu connues. Ne doit-on pas penser qu'un historien qui nous donne la date d'un souverain de ce pays, est très bien instruit de l'histoire de ce temps, et que, dans le cas contraire, il n'eût pas fait mention de cette date ?

Il faut l'avouer cependant, si nous rassemblons le petit nombre de données que nous possédons

sur le sort de cette province, nous trouvons une difficulté relativement au fait rapporté par Luc. Strauss, suivant sa coutume, nous présente d'abord cette difficulté comme une énigme insoluble et finit par y trouver la preuve d'une grossière ignorance historique chez l'Évangéliste. Voici cette difficulté : nous voyons dans Josèphe, qu'Abilène et quelques autres contrées étaient sous la domination de Lysanias antérieurement à l'an 33 avant le Christ, et qu'Antoine fit mourir Lysanias cette année-là, à l'instigation de Cléopâtre (Joseph. Ant. 15, 4, 1,). On voit paraître plus tard un Xénodore comme exarque et fermier des possessions de Lysanias, dépendant d'abord de Cléopâtre et ensuite d'Auguste. En l'année 23 avant le Christ, Auguste le force de céder à Hérode la plus grande partie de ses provinces; et, après sa mort, le roi juif obtient encore une augmentation de ses possessions *. Cependant, parmi ces provinces échues à Hérode et dont Josèphe donne le détail, Abilène n'est pas nommée expressément. On conclut de là, avec une très grande vraisemblance, que l'empereur avait déjà réuni cette province à la Syrie, à moins qu'il n'en eût disposé autrement. Quelques savants, comme Paulus et Schneckenbürger (Études critiques 1833, n° 4), ont cherché à prouver que non-seulement Abilène était réellement dévolue à Hérode vers

* Josèphe, Ant. 15, 10, 1, 3. Comp. avec Ant. 17, 11, 4. de Bello Judaico 2, 6, 3.

cette époque, mais encore que l'empereur, après la mort de ce prince, l'avait laissée à Philippe, son fils, avec la Trachonitide et l'Iturie ; mais quand cette dernière supposition se concilierait plus facilement avec les passages de Josèphe, elle viendrait échouer contre le passage de l'Évangéliste, auquel il faut faire (si l'on adopte cette supposition) une violence grammaticale. Sous Caligula, en l'an 37 après J.-C., nous trouvons la Λυσανίου τετραρχία dans le domaine romain, car l'empereur la donne ou veut la donner à Agrippa I[er] (voyez Havercamp sur Josèph., Ant. 18, 6, 10.). On voit aussi (Ant. 19, 5, 1.) Claude la donner à ce roi juif. Josèphe parle plus tard de la manière dont cet empereur donna ces possessions à Agrippa II *. Strauss croit, d'après tout cela, pouvoir prouver que Luc a commis une nouvelle erreur en plaçant ce pays, lors de la venue du Christ, sous un prince particulier, sous Lysanias ; l'Évangéliste a, suivant lui, voulu parler de ce Lysanias que Cléopâtre avait fait mourir longtemps auparavant. Les savants, il est vrai, ont encore cru devoir venir ici au secours de Luc par une hypothèse, et ils ont supposé un second Lysanias, descendant présumé du premier, auquel l'empereur avait rendu une partie des possessions de son prédécesseur. La haine d'Auguste contre

* Ant. 20, 7, 1, de Bell. Jud. 2, 12, 8. Il y a contradiction apparente entre le Bell. Jud. 2, 13. 2. et les passages précédents ; comp. cependant Ant. 20, 8, 4.

Antoine et contre Cléopâtre rend assez vraisemblable de sa part la réparation envers ce second Lysanias du forfait commis par eux contre sa famille. Mais le critique regarde ce Lysanias comme « une fiction historique ». Josèphe ne parle en effet nulle part d'un second Lysanias; et cependant, aux endroits où il mentionne la donation qui fut faite à Agrippa Ier, puis ensuite à Agrippa II, il nomme deux fois τὴν Λυσανίου βασιλείαν (et le prince auquel il fait ainsi allusion n'est autre que le Lysanias assassiné, dont il a déjà parlé plusieurs fois). Il est clair d'après cela, dit le critique, qu'il n'y a jamais eu d'autre Lysanias que celui-là.—Toutefois, notre savant critique ne peut trouver incroyable qu'un second prince de la même famille ait porté ce même nom; car les exemples sont trop communs sur ce point. Ce qui doit l'arrêter, c'est bien plutôt de voir Josèphe, plus de vingt ans après, au temps d'Agrippa II, parler du « royaume de Lysanias », sans ajouter qu'après ce prince un autre Lysanias avait encore régné sur ce pays. En ce qui touche l'identité de nom, la famille d'Hérode nous prouve déjà que souvent plusieurs rejetons portaient le même nom; qu'on se rappelle en outre, les Abgarus d'Edesse, les Aretas d'Arabie, les Phraates chez les Parthes; dans le passage où Dion Cassius parle de Xénodore, il fait mention d'un Jamblichus, roi d'Arabie, dont le fils s'appelle Jamblichus, et d'un Tarcondimatus de Cilicie, dont le fils porte

le même nom (L. 54, C. 9.). La difficulté se concentre donc sur ce que Josèphe n'aurait pas employé deux fois la désignation ἡ τοῦ Λυσανίου βασιλεία, sans dire qu'un autre Lysanias avait encore possédé ce royaume. L'argumentation repose ici sur la pointe d'une aiguille. Ce nom « le royaume de Lysanias » était resté depuis le temps du premier Lysanias, parce que ce domaine contenait tant de différentes portions de pays, qu'il eût été trop long de les énumérer à chaque fois. On ne peut être aucunement étonné de voir Josèphe, même en parlant des temps d'Agrippa I et II, se servir du nom resté en usage; et ce serait attendre de cet historien une précision scolastique que d'exiger une note spéciale destinée à nous apprendre qu'un second Lysanias avait possédé quelque temps le pays avant Agrippa I[er]. Les anciens historiens n'écrivaient pas l'histoire d'après les usages de nos écoles et pour nos écoles, comme les auteurs de nos *Compendium* historiques. Pour se convaincre de cette vérité en ce qui regarde Josèphe, il suffit de remarquer sa négligence dans les désignations géographiques, négligence qui a été constatée par Schneckenbürger *. Si les anciens avaient eu comme nous l'habitude de distinguer par des chiffres les souverains de même nom, on serait en droit d'attendre de Josèphe qu'il n'eût pas oublié un I après son

* Voir le Traité cité plus haut.

Lysanias, et de Luc qu'il n'eût pas oublié un II après le sien; mais ces détails, que l'on indique soigneusement aujourd'hui pour la commodité des lecteurs, manquaient aux anciens, aussi bien que la ponctuation et beaucoup d'autres choses. Le Nouveau-Testament, en parlant d'Hérode, laisse à la sagacité du lecteur à distinguer le premier du second. Josèphe fait la même chose à propos d'Agrippa. Nous sommes aussi en état de produire un exemple complètement analogue, tiré d'un classique. *Per idem tempus*, dit Tacite (*Annal.*, 6, 42, en l'année du Christ 36) *Clitarum natio, Cappadoci Archelao subjecta.* Qui ne prendra pas cet Archelaus pour le roi de Cappadoce, dont l'historien fait mention en l'année 17 (*Annal.*, 2. 42.), et dont Suétone parle aussi (Tib. c. 8) ? Mais ce prince était alors mort depuis longtemps, et *la Cappadoce était devenue province Romaine* (Voy. *Ann.*, 2, 56.). Que faire donc dans ce cas ? La même conjecture, que nous avons faite à propos de Lysanias *.

Dans le chapitre où Strauss examine la durée du ministère de Jésus, il porte une accusation bien autrement grave contre l'évangéliste. Il rejette, il est vrai, comme destituée d'une base suffisante,

* Voyez Lipsius, *Annal.*, 6, 42 : *Cave, de Archelao acceperis Cappadocum rege, qui pridem mortuus; regnum ejus in provinciam redactum. Nescio tamen an hic Archelaus ejus filius fuerit; ideo Cappadox dictus.*

l'opinion de ceux qui, s'appuyant sur ce que les trois premiers évangélistes ne parlent pas de plusieurs voyages pour la Pâque, prétendent conclure de ce silence que la vie active du Sauveur n'a duré qu'un an. Il avoue en même temps qu'on ne peut pas établir, d'une manière certaine, une discordance à cet égard entre Jean et les synoptiques. Mais, bien qu'il ne puisse démontrer sur ce point aucun désaccord entre les évangélistes, il n'en soutient pas moins la complète incertitude de la durée du ministère de Jésus. Il va même jusqu'à nous faire part de cette étrange découverte, que, d'après Luc, la vie enseignante de Jésus dura sept ans. A l'entendre, pour nous débarrasser d'une énorme différence entre les rapports de Luc et de Jean, nous devrions être reconnaissants de voir combattre l'assertion de Luc. Le critique ne semble-t-il pas avoir eu l'intention de se jouer méchamment de ses lecteurs? Il ne peut, en effet, dire autre chose que ceci: « Si l'on fixait la durée de la vie publique de Jésus d'après les données fournies par Luc, sans reporter son attention sur Jean, on obtiendrait un maximum de sept années. » Pourquoi donc vient-il nous présenter la chose, comme si Luc plaçait réellement la mort de Jésus dans la septième année de son ministère, et que l'inexactitude de l'assertion du chap. 3, 1, pût seule nous dispenser d'admettre cette version? Pourquoi ne s'est-il pas plutôt exprimé ainsi: « Par quel

« motif ne devrait-on tenir aucun compte du rap-
« port de Jean qui donne un peu plus de deux ans
« de durée au ministère de Jésus, puisqu'il se con-
« cilie à merveille avec la donnée du crucifiement
« sous Pilate ? » Encore une fois, pourquoi le Dr Strauss n'a-t-il pas parlé ainsi ? C'est que ne pouvant, dans ce chapitre, détruire complétement, il a voulu au moins faire penser à ses lecteurs que l'édifice tremblait de tous côtés. D'un autre côté, il eût été dangereux de s'appuyer sur ce que le temps déterminé par Jean n'était en contradiction ni avec l'époque du gouvernement de Pilate, ni avec le rapport de Luc sur l'entrée en scène de Jésus; car l'apologétique se serait aussitôt emparée de cela pour en faire une preuve de la crédibilité de l'histoire.

L'examen des deux passages qui devaient nous démontrer le caractère non historique de l'Évangile, n'a donc abouti qu'à nous fournir une preuve du soin avec lequel Luc écrivait l'histoire. Jetons à présent un coup-d'œil sur les parties de l'histoire de Jésus qui sont particulières à cet évangéliste. Voici à peu près les détails que Luc nous donne et qu'on ne trouve pas dans les deux autres synoptiques : — le récit détaillé de la naissance et de l'enfance de Jésus; des renseignements sur les femmes qui se sont trouvées dans la compagnie de Jésus et dont les noms nous sont donnés, 8. 2; le choix des 70 disciples; la résurrection du fils de la

veuve de Naïm ; Jacques et Jean voulant appeler le feu du ciel, 9, 52-56; les dix Lépreux, 17, 11-18; la cruauté de Pilate, 13, 1; la persécution d'Hérode, 13, 31; l'homme qui choisit Jésus pour arbitre, c. 12, 13; la femme qui le regarde comme bienheureux, 11, 27; Marthe et Marie, 10; Zachée, 9, etc... Puis, dans l'histoire de la Passion, le débat sur la prééminence, 22, 24; Jésus comparaissant devant Hérode, 23, 8; le Centurion sous la croix, 23, 47; dans l'histoire de la résurrection, la rencontre des disciples sur le chemin d'Emmaüs, et en outre les paraboles si remarquables qui sont propres à cet évangéliste, 10, 16, 18. La critique malveillante de Strauss avoue elle-même que, sauf quelques exceptions peu nombreuses, dans lesquelles sont compris nommément l'histoire de l'enfance et le choix des 70 disciples, tout ce qui est particulier à Luc porte généralemnt le caractère historique. —On n'y trouve pas de fables sur le temps de la jeunesse du Christ, comme on en voit dans les apocryphes. Qu'on lise de suite les chapitres cités plus haut; ne portent-ils pas les véritables couleurs de la vie juive à cette époque? Oui; et ils sont si différents de tout ce que l'on pourrait considérer comme des arabesques symboliques produites par l'imagination, que le Rationalisme moderne les a toujours mis au nombre des traits les plus véridiques de l'histoire évangélique. Il en est de même des paraboles que nous avons citées. Aussi notre critique

les regarde-t-il comme des portions authentiques de la doctrine du Nazaréen.

De tous les récits particuliers à Luc, il en est deux seulement que nous voulons soumettre ici à un examen plus approfondi. Le premier, que Strauss a critiqué avec plus de rigueur, contient l'histoire de Jésus enfant dans le temple; le second est la rencontre du ressuscité avec les disciples qui allaient à Emmaüs.

Nous avons choisi à dessein deux histoires placées aux extrémités de la vie du Sauveur. Ces deux points extrêmes ont été les premiers attaqués par le doute, et si nous les abandonnons à son action destructive, il n'y a plus, suivant Strauss, de salut pour les points intermédiaires. Nous n'adoptons cette opinion qu'à moitié, à savoir en ce qui touche la fin de la vie du Sauveur. Si l'action de la critique négative s'exerçait à bon droit sur le second point extrême, nous ne verrions pas comment on pourrait s'empêcher d'attaquer tout le milieu. Si la garantie des témoins oculaires est trop faible pour défendre la conclusion qui sert de tête à ce corps historique, nous ne voyons pas comment on pourrait se contenter de cette garantie dans le corps du récit. Nous comprenons au contraire qu'au point de vue critique, certains exégètes ne trouvent pas dans l'histoire de l'enfance de Jésus le même degré de certitude historique qu'ils possèdent pour le reste. Cette histoire de l'enfance du Christ ne faisait point

partie du témoignage (κήρυγμα) apostolique, qui ne commençait qu'à l'époque du baptême de Jésus; et celui qui avait été témoin oculaire depuis ce temps jusqu'à la fin pouvait devenir apôtre. (Act. 1. 22.) N'est-ce pas en outre une loi constante de la tradition populaire que l'éclat dont un homme a éclairé le monde dans son âge viril, se reflète sur sa jeunesse? La croyance à ce que sa vie postérieure contient d'extraordinaire n'est nullement menacée par là; au contraire, le merveilleux qui environne la tête de l'enfant n'est explicable que par les événements extraordinaires de la vie de l'homme. « On « veut absolument », — dit Bourrienne dans ses Mémoires sur Napoléon, à propos de l'enfance du grand empereur, — « que celui qui a marqué « dans son siècle ait eu une enfance extraordinaire. « Si, comme cela doit arriver souvent, l'on ne trouve « rien de positif qui justifie cette prédiction faite « après coup, on invente des faits, on ajoute foi à « des récits d'élèves contemporains, qui veulent se « rendre importants en citant des anecdotes am« plifiées ou de pure invention. » Néanmoins nous lisons peu à près : « Je serais injuste, si je disais « que c'était un enfant ordinaire; je ne l'ai jamais « pensé. » Et comment ce qu'il y a eu d'extraordinaire chez cet homme eût-il pu échapper dans l'enfant à un œil pénétrant? Nous raisonnons d'abord par analogie et nous disons; Comment donc chez le Christ, dont la vie postérieure est un tissu

de merveilleux, n'y eût-il pas eu aussi une place pour cet élément dans l'histoire de la jeunesse? Quant à ce qui regarde les dépositions des témoins oculaires, il a été démontré plus haut que, selon toute vraisemblance, la mère du Sauveur était réellement encore en vie à l'époque de la captivité de Paul et du séjour de Luc à Jérusalem. Mais supposons que cette opinion ait moins de vraisemblance qu'elle n'en a réellement, ce Jacques que Luc rencontra à Jérusalem (Act. 21. 18), n'était-il pas un *ἀδελφὸς τοῦ κυρίου*? La mère et les frères de Jésus n'étaient-ils pas restés en communauté continue avec les Apôtres après l'Ascension (Act. 1. 14.)? Si cette petite troupe formait alors une communauté si étroitement unie, est-il présumable que ses membres n'aient jamais parlé entr'eux de la première période de la vie du Christ? Du reste, les récits sont devant nous; examinons-les pour voir s'ils ne portent pas le caractère de l'histoire. Nous ne nous occuperons pas ici de ceux dans lesquels le merveilleux se présente au plus haut degré; car cela seul est une preuve de non-réalité pour nos adversaires. Attachons-nous aux récits dans lesquels le merveilleux apparaît sous la forme la moins choquante pour des exégètes *naturalistes*.

Relativement aux deux récits que nous avons choisis dans la vie du Sauveur, pour les soumettre à un examen plus spécial, si nous voulions en appeler à la première impression qu'ils font sur le lecteur, nous pourrions soutenir avec confiance que

ces récits, comme tous ceux que contient l'Évangile, ne portent en aucune façon les caractères de l'invention. Cette première impression, que nous éprouvons à un simple coup-d'œil jeté sur l'Évangile, devient infiniment plus forte, lorsque nous lui comparons (surtout en ce qui regarde le premier récit) les légendes analogues de l'antiquité chrétienne, qui sont réellement des inventions. Nous voulons parler des histoires apocryphes de l'enfance du Seigneur. C'est, il est vrai, empiéter d'avance sur un des chapitres placés ci-après, chapitre dans lequel nous nous attacherons à comparer l'histoire apocryphe de la vie du Christ avec l'histoire canonique. Cependant, le caractère réellement historique du récit de Luc sur l'enfance de Jésus se trouve tellement mis en lumière par la comparaison des légendes apocryphes relatives à la même période, que nous ne pouvons nous dispenser de donner ici d'avance quelques-uns des matériaux qui appartiennent à ce chapitre. D'abord tout critique impartial sera forcé de convenir que Luc donne une grande preuve de sa discrétion historique, en ne rapportant qu'un seul trait de l'enfance du Sauveur; car cette période semblait inviter l'imagination à se donner carrière, pour remplir la mystérieuse lacune qui existait entre l'origine surnaturelle de l'enfant et les actions merveilleuses de l'homme. Quel résultat obtiendrons-nous donc, si nous comparons ce récit avec ce que les apocryphes nous

rapportent sur ce crépuscule de la vie du Sauveur ?

La narration évangélique est empreinte d'une couleur, qui tient le milieu entre le gris monotone de l'histoire ordinaire et cette pourpre éblouissante, dont les apocryphes passionnés pour les prodiges ont revêtu les événements, comme s'ils avaient eu à peindre le jugement universel. Dans tous les récits miraculeux, l'histoire évangélique est toujours simple, et on peut la comparer au modeste vert dans lequel le jaune éclatant et le bleu s'unissent pour donner à l'œil une douce satisfaction. Telle est précisément l'histoire de la jeunesse de Jésus racontée par Luc (Luc, 2, 42-52.). L'antiquité chrétienne possédait un grand nombre d'histoires apocryphes de la vie de Jésus. Parmi celles qui sont parvenues jusqu'à nous se trouvent l'Évangile de l'enfance de Jésus, qui existe en Arabe, puis l'Évangile grec de Thomas l'Israëlite. Nous sommes redevables d'une nouvelle édition de ces deux ouvrages à mon honorable collègue, le professeur Thilo (V. le premier vol. de son *Codex apocryphus Novi Testamenti*). Après nous avoir fait part d'une foule de miracles, qui ont dû être opérés par Jésus enfant dans ses rapports avec ses jeunes compagnons et avec son père *, l'Évangile de Thomas nous

* Par exemple : on nous le montre purifiant d'une façon surnaturelle l'eau avec laquelle il joue ; puis façonnant des moineaux avec de l'argile, et les faisant ensuite voler, etc. ..

peint l'entrevue de Jésus enfant avec son maître, et nous raconte à ce propos l'anecdote suivante, qu'Irénée nous donne aussi comme une invention apocryphe des Marcosiens (Adv. Hœreses. 1, 20). « Un « maître appelé Zachée vint à Joseph, le père de « Jésus, et lui dit : Tu as un enfant sensé; donne-« le-moi que je lui apprenne à lire; je l'instruirai « en même temps dans toutes les sciences ; je lui « apprendrai à saluer les vieillards, à les honorer « comme des pères, et à aimer ses compagnons. Il « lui prononça ensuite distinctement et avec soin « toutes les lettres de l'Alphabet, depuis Α jusqu'à « Ω ; mais l'enfant regarda le maître Zachée et lui « dit : Tu ne connais pas la nature de l'*alpha*, « comment pourras-tu montrer le *bêta* aux autres ? « Hypocrite, apprends d'abord, si tu peux, l'*alpha*, « et alors nous te croirons pour ce qui regarde le « *bêta*. Il commença ensuite à presser son maître « de questions sur la première lettre, et celui-ci « ne pouvait pas lui répondre. Alors le petit enfant « dit à Zachée, devant beaucoup de monde : « Maî-« tre, apprends ce qu'est la première lettre de « l'Alphabet, et les règles auxquelles elle est soumi-« se », etc. (ici on n'a pu lire le manuscrit). Lors « donc que le maître Zachée eut appris de l'enfant « de si grandes et de si nombreuses allégories sur « la première lettre, il fut dans un tel embarras, « qu'il parla ainsi aux gens qui étaient présents : « Malheur à moi ! je suis confondu ; en appelant

« cet enfant à moi, j'ai préparé ma propre honte. « Mon frère Joseph, reprends-le, je ne puis sup- « porter la force de son regard et ses discours lu- « mineux. Ce petit enfant n'a pas été engendré « sur la terre; il pourrait dompter le feu lui-mê- « me. Peut-être est-il né avant l'origine du monde; « quelle est la mère qui l'a porté? Je ne le sais. »

En comparant le récit évangélique à ce que nous venons de rapporter, nous rencontrons partout un caractère historique et le miraculeux y apparaît toujours avec dignité. Cependant notre exégète y est arrêté par des difficultés presque sur tous les points; aussi voulons-nous marcher à sa suite, pour porter la défense là où il aura dirigé ses attaques. Voici comment il engage le combat: « La conduite « des parents (lorsqu'ils perdent leur fils) doit « paraître étrange. Un si long défaut de surveil- « lance à l'égard de ce fils du ciel, qui leur était « confié, ne peut se concilier avec la sollicitude « que l'on croit devoir présupposer en eux; et « cette conduite leur a attiré de bien des côtés le « reproche de négligence dans l'accomplissement « de leurs devoirs. D'une autre part, on s'appuie en « général, pour la justification des parents de Jésus, « sur ce que, dans le plan d'éducation libérale qu'ils « durent suivre avec un tel enfant, ils pouvaient « lui laisser une aussi grande indépendance (Hase). « Cependant un tel manque de surveillance, à l'é- « gard d'un enfant de douze ans, passerait de la

« part des parents, d'après nos idées modernes,
« pour quelque chose de plus que libéral. Que
« devait-ce donc être avec les principes sévères de
« l'antiquité en général et de l'antiquité juive en
« particulier sur l'éducation des enfants? Mais on
« a remarqué que, dans ce cas particulier, les
« parents de Jésus, connaissant leur fils, avaient
« pu se fier à son esprit et à son caractère, et n'a-
« vaient pas à craindre pour lui les conséquences
« d'un semblable laisser-aller (Heydenreich). On
« doit cependant reconnaître par l'inquiétude qu'ils
« manifestèrent ensuite, qu'ils n'étaient pas si
« complètement sûrs de leur fait sur ce point. Leur
« conduite conserve donc toujours quelque chose
« d'étonnant, sans être pour cela incroyable, et
« sans que ce seul trait ôte la vraisemblance à tout
« le récit; car les parents de Jésus sont loin d'être
« pour nous des saints, auxquels on ne puisse im-
« puter aucune faute. »

Le critique semble user avec nous de condescendance, en ne se servant pas de la négligence des parents de Jésus pour former l'avant-garde de ses attaques contre le caractère historique du récit. Nous lui saurions gré de cette condescendance, et nous ne nous occuperions en aucune façon de cette négligence des parents, si l'examen qu'il en fait ne se terminait pas d'une manière aussi louche, et si, dans un autre endroit, il n'avait pas remis cette circonstance au nombre des circonstances qui le

choquent dans ce récit. Nous ne pouvons donc, malgré toutes les assurances du critique, nous dispenser de voir dans ce premier alinéa une première attaque, à laquelle nous ne devons pas céder.

Nous commençons par poser cette question : ces difficultés préliminaires, que le critique élève contre l'histoire, seraient-elles réellement aplanies, si cette histoire nous avait représenté au moment du départ les parents de Jésus inquiets, hors d'eux-mêmes, cherchant partout, sans pouvoir le trouver, « *le fils de Dieu qui leur avait été confié* », laissant partir la caravane, envoyant de tous côtés des messages dans la ville, et faisant eux-mêmes des recherches ? Le critique n'aurait-il pas vu plutôt dans un tel récit des indices de « *la tradition populaire, qui, aimant l'inattendu et les contrastes* », a voulu inspirer au lecteur une vive sollicitude, pour ne lui permettre de respirer qu'au moment où elle lui montrerait tout-à-coup le fils de Dieu assis dans le temple ? Ce ne serait point le seul cas où le critique, malgré ses assurances d'impartialité, serait assez inexorable pour couper tous les chemins à l'histoire évangélique, et pour lui crier ensuite lorsqu'elle réclame un terrain quelconque sur lequel elle puisse marcher : *Je n'en vois pas la nécessité!* Pour nous, au lieu de trouver dans ce passage matière à difficulté, nous y voyons au contraire une preuve évidente de son caractère historique. En effet, il est tellement original, que la tradition

populaire, qui élabore tout d'après des données faites à l'avance, ne l'aurait pas si aisément inventé; de plus, il est en harmonie complète avec les coutumes de l'Orient et s'explique très bien par elles. Que l'on examine ici deux choses : d'abord, selon toute vraisemblance, nous devons nous représenter la caravane comme assez considérable; et, par conséquent, au moment de son départ, il dut y avoir un si grand tumulte qu'avec la meilleure volonté du monde, il n'était peut-être pas possible à chaque famille de se réunir au complet. De nos jours, en Orient, une caravane qui ne se compose que de trois cents personnes, comme celle avec laquelle Buckingham partit d'Alep, est regardée comme peu nombreuse (V. le voyage de Buckingham en Mésopotamie). Remarquez ensuite qu'à la fête de Pâques, deux millions sept cent mille hommes se trouvaient réunis dans la ville de Jérusalem, qui n'était pas très grande; or, la fin de la fête était pour la plupart le signal du départ. Supposez que les pélerins galiléens ne partissent pas d'un seul point, ils devaient au moins suivre la même route, et la foule devait être grande de ce côté. Si les documents de Josèphe sont exacts, la Galilée était si peuplée, qu'elle avait environ quatre millions d'habitants. D'ailleurs, le jour du départ, les caravanes partent très souvent par petites troupes, parce que naturellement tout le monde n'est pas prêt en même temps; il arrive donc que beau-

coup de gens qui en font partie, se réunissent à elles pour la première fois à la halte du soir. C'est ainsi que nous voyons Buckingham et son compagnon ne rejoindre la caravane que dans la nuit, longtemps après que tout le monde était couché. D'ailleurs toutes les grandes caravanes ne font pas route comme une procession, *unâ serie*, mais par bandes, et elles ne se réunissent que lorsqu'un danger les menace. Supposez donc qu'au moment où les parents de Jésus s'aperçurent de l'absence de leur fils, quelques bandes de la caravane se fussent déjà mises en route, on eût été en droit de les taxer, non pas de négligence, mais de déraison, si, au lieu d'attendre le soir, pour voir s'ils trouveraient leur enfant au campement des Nazaréens, ils avaient laissé partir la caravane et s'étaient mis à le chercher dans Jérusalem. Il faut remarquer ici que, d'après le récit de Luc, les proches et les amis des parents faisaient partie de la caravane, et que par conséquent les gens du même pays voyageaient ensemble. Ajoutez à cela que nous avons le droit d'attribuer aux parents de Jésus, à l'égard de leur fils, un plus haut degré de confiance qu'à d'autres parents à l'égard d'enfants du même âge. Enfin, le développement étant plus précoce en Orient, douze ans dans ce pays répondent à quinze ans chez nous. Ainsi, nous voyons l'âge du mariage fixé à dix-huit ans par le Talmud; et, de nos jours, il n'est pas rare de

voir des jeunes gens se marier à quatorze ans.

Voilà pour l'avant-garde de notre ennemi ; allons maintenant à la rencontre du corps d'armée. Le critique présente ainsi sa seconde objection. « Étant « retournés à Jérusalem, ils trouvèrent, le troisième « jour, leur fils dans le temple (sans doute dans « une des galeries extérieures) au milieu d'une « assemblée de docteurs. Il s'entretenait avec eux, « et il excitait l'étonnement général (Luc 2, 45, etc.) « Ici plusieurs choses semblent indiquer qu'on a « donné à Jésus, vis-à-vis des docteurs, un rôle « plus élevé que celui qui peut convenir à un en- « fant de douze ans. Le mot καθεζόμενον a d'abord « paru étrange ; car les documents juifs nous ap- « prennent que ce fut seulement après la mort du « rabbin Gamaliel, événement de beaucoup pos- « térieur à cette époque, que la coutume s'intro- « duisit chez les rabbins de permettre à leurs élè- « ves de s'asseoir ; jusque-là les écoliers se tenaient « toujours debout dans leurs classes (Megillah f. 21. « 1. dans Lightfoot.). Mais cette tradition juive est « douteuse (Voy. Kuinoel, sur Luc. p. 353.) On a « vu encore une autre difficulté dans le rôle attri- « bué à Jésus vis-à-vis des docteurs ; car loin d'être « seulement auditeur (ἀκούων), l'enfant interroge « (ἐπερωτῶν) et il semble être le maître. Cette posi- « tion à l'égard des docteurs n'est pas douteuse « dans les évangiles apocryphes. Ils nous montrent « déjà Jésus, avant sa douzième année, embarras-

« sant ses maîtres par ses questions *. D'après eux « (Ev. inf. arab. c. 50), dans cette visite au temple, « Jésus mit en discussion des questions telles que « celle sur le Messie considéré en même temps « comme fils de David et comme son Seigneur « (Matth. 22. 41, et suiv.); ensuite il enseigna sur « toutes sortes de sujets **. S'il fallait voir dans « les mots ἐρωτᾷν et ἀποκρίνεσθαί l'indice d'un ensei- « gnement donné par Jésus aux docteurs, un fait « tellement contre nature suffirait pour nous « faire rejeter le récit évangélique. Mais rien ne « nous force à entendre ainsi ces mots; car, d'a- « près la coutume juive et la manière d'ensei- « gner des rabbins, les maîtres adressaient bien « des questions à leurs élèves, mais ceux-ci en « faisaient souvent de leur côté à leurs maîtres, « lorsqu'ils désiraient obtenir des solutions sur « quelques points ***. Nous avons d'autant plus de « raisons de voir là seulement des questions con- « venables à un enfant, que notre texte, non sans « intention, ce semble, fait tomber l'admiration « des docteurs, non pas sur les demandes, mais « bien sur les réponses (ἀποκρίσεις) de Jésus, c'est- « à-dire sur ce qui pouvait le plus faire paraître en

* Thilo, p. 288 et s., et Evang. infant. arab., c. 48 et s., p. 123 et s., dans Thilo.

** V. le ch. cité et les suivants; comp. Ev. Thomæ, c. 19.

*** V. les preuves (par exemple Hieros. Taanith. 67. 4.) dans Wetstein et Lightfoot.

« lui l'intelligence du disciple. On pourrait voir « une difficulté plus grave dans les expressions « suivantes : assis ἐν μεσω τῶν διδασκάλων, au milieu « des maîtres; car Paul (Act. 22. 3.) nous apprend « qu'un écolier ne pouvait se placer qu'aux pieds « des rabbins (παρὰ τοὺς ποδας), ceux-ci étant « dans des chaires, tandis que les écoliers étaient « assis par terre. Jésus ne pouvait donc prendre « place au milieu des docteurs. On croit expliquer « ces mots ἐν μέσῳ en disant qu'ils signifient que, les « docteurs étant sur leurs siéges, Jésus était avec « d'autres disciples assis par terre au milieu d'eux « (Paulus, exeg. handb. p. 279.); quelquefois aussi « on veut qu'ils signifient : *dans la compagnie des doc-* « *teurs*, c'est-à-dire dans la synagogue (Kuinoel, « l. c., p. 353). Cependant d'après le sens des mots, « *être assis au milieu de gens* (καθέζεσθαι ἐν μέσῳ « τινῶν) paraît indiquer, sinon, comme Schœttgen « le pense *in majorem Jesu gloriam*, une place « d'honneur, au moins une situation égale à celle « des autres..... Il faut donc reconnaître que notre « récit place Jésus à l'égard des docteurs dans une « position tout autre que celle d'un disciple, la « seule pourtant que l'on puisse naturellement ad- « mettre dans un enfant de douze ans, quelque pré- « coce qu'il soit. »

Ainsi notre exégète a tant d'horreur du surnaturel, qu'il ose inculper ces mots si *innocents* « au milieu des docteurs ». En vérité, cela est un peu fort!

Est-ce donc une circonstance qui tombe dans le domaine du mythe, que des docteurs aient la fantaisie de faire asseoir à côté d'eux l'enfant qui s'est concilié par ses réponses leur bienveillance et leur estime? Remarquez bien que la critique elle-même ne décide pas s'il s'agit ici de s'être assis par terre ou dans les chaires des docteurs! Assurément, s'il y a quelque chose d'étonnant ici, c'est que Luc, ou le premier auteur de ce mythe, quel qu'il soit, ait si mal exploité son thème pour la glorification du Dieu enfant, et qu'il nous fasse à peine entrevoir un reflet de la lumière céleste, quand il pourrait faire descendre cette lumière avec tant d'abondance sur la scène qu'il veut peindre!.....

Un mot sur la dernière objection du critique : « Puisque les parents de Jésus, dit-il, connais« saient déjà les circonstances miraculeuses qui « avaient accompagné sa naissance, nous ne pou« vons nous expliquer comment ils ne compren« nent pas la réponse de leur fils dans le passage « en question; comme nous ne saurions nous ren« dre compte de leur étonnement dans le récit du « c. 2, v. 33. » —Nous serions, sans doute embarrassés si l'herméneutique nous contraignait à prendre les mots « ils ne comprirent point » dans un sens tellement absolu, que nous ne pussions laisser subsister aucune intelligence du sens renfermé dans les paroles de Jésus, ni chez Joseph, ni même

chez Marie *. S'il en était ainsi, malheur à tous les écrivains qui passeraient à l'alambic d'une pareille herméneutique ! Lessing lui-même n'est pas assez précis, pour que l'on ne pût, avec cette méthode, trouver chez lui plus d'un non-sens. A combien plus forte raison en trouvera-t-on dans les ouvrages des pêcheurs de Galilée? Ainsi on prouvera par ces paroles de Jean, 3, 32, « et personne ne reçoit son témoignage » qu'au commencement du second siècle (époque à laquelle Strauss place la rédaction du quatrième Evangile) il n'existait encore aucun sectateur du Christ. On prouvera également par ces mots (Jean 2, 11.) « et ses disciples le crurent », que ce qui a été dit sur leur foi dans le premier chapitre doit être une invention; par ceux-ci (1 Jean 2, 20.) « vous avez l'onction et vous savez tout » que les premiers chrétiens croyaient tout savoir. Au reste, si cette parole de l'enfant miraculeux avait été pour sa mère sans aucun sens, on ne comprend

* Ni Marie, ni Joseph n'ignoraient que Jésus était le fils de Dieu incarné pour le salut des hommes; mais il ne s'en suit nullement qu'ils pussent comprendre sans difficulté pourquoi l'enfant divin préludait, si jeune encore, aux enseignements de sa vie publique. La connaissance des mystères de l'incarnation et de la rédemption n'entraîne pas celle de toutes les actions du Christ; elle implique encore moins l'intelligence des motifs secrets qui ont provoqué toutes ces actions. Où est donc la prétendue contradiction de l'Évangile?

(*Note de l'Editeur.*)

pas pourquoi Marie gardait ces choses avec tant de soin dans son cœur, comme il est dit au v. 51.

Passons maintenant au second récit, à celui qui est pris dans la dernière période de la vie du Sauveur, et qui nous parle des apparitions du ressuscité. Il est difficile de se persuader que l'Évangéliste ne tient pas ce récit d'un témoin oculaire immédiat. La narration commence par la mention de deux individus, dont les noms ne sont point donnés. Le critique s'emporte là-dessus : « Une semblable anecdote, dit-il, dans laquelle deux *quidam* inconnus servent de témoins, doit-elle « passer pour être racontée par des témoins oculaires? » Mais l'Evangéliste n'était point devant un inquisiteur qui demandât l'extrait de naissance des témoins avant de les interroger ; il croyait donc sans doute pouvoir suivre le cours naturel d'un récit qui ne s'adressait point aux esprits prévenus et pleins de méfiance, et il ne voyait nul inconvénient à omettre le nom de ses témoins. Aussi est-ce seulement lorsqu'il veut en distinguer un entre les deux qu'il laisse échapper accidentellement son nom, v. 18. Le lecteur qui se rappelle l'aimable modestie de Jean se cachant dans son Evangile sous le voile de l'anonyme, devra trouver au moins très compréhensible l'opinion de quelques anciens commentateurs, d'après lesquels l'Évangéliste s'est également caché en cet endroit, par modestie, sous le voile de l'anonyme. Le bourg dans lequel

les deux disciples se rendent est désigné par son nom ; c'est *Emmaüs.* Cet Emmaüs n'est pas confondu ici avec un autre Emmaüs situé dans le voisinage des montagnes de la Judée ; sa distance de Jérusalem est positivement énoncée : elle est de soixante stades, comme le dit Josèphe, lorsqu'il fait mention du même bourg (de Bell. jud. 7, 6, 6). Viennent ensuite les explications des disciples sur la cause de leur tristesse. D'après un sentiment naturel, qui porte tout homme profondément affligé a croire que la cause de sa douleur ne peut être étrangère à personne, ils manifestent presque involontairement leur surprise de ce que leur compagnon de voyage ne connaît pas l'histoire de Jésus, lui qu'ils prennent, selon toutes les probabilités, pour un pèlerin revenant de célébrer les fêtes à Jérusalem. La peinture qu'ils font de Jésus n'est pas conforme au caractère de sa haute dignité, dont ils n'eurent l'intelligence que plus tard ; ils en parlent purement et simplement comme d'un « *prophète puissant en actions et en* « *paroles, devant Dieu et devant tout le peuple.* » Aussi n'expriment-ils pas, à son sujet, ces espérances élevées et spirituelles, qui se développèrent dans la conscience des Chrétiens après la fête de la Pentecôte. *Conformément au degré de connaissance auquel les disciples étaient arrivés alors*, ils parlent d'une espérance toute juive et toute extérieure : « Nous espé« rions, disent-ils, *qu'il délivrerait Israël.* » On a souvent remarqué combien il est invraisemblable

de supposer que les disciples du Seigneur, après lui avoir vu faire de si grandes choses et lui avoir tant de fois entendu prédire sa résurrection, aient renoncé tout-à-coup à toute espèce d'espérance, dès qu'il fut dans le tombeau. Le récit dont nous nous occupons indique, avec une grande exactitude psychologique, l'état moral des disciples, tel qu'il devait être dans les circonstances où ils étaient placés. Ils ne savent pas bien ce qu'ils doivent attendre dans ces circonstances, mais *leur âme ose espérer silencieusement* qu'il se passera encore *quelque chose.* « Après tout cela », disent-ils au v. 21, « nous voilà déjà au troisième jour, depuis que « ces choses sont arrivées ! » — Comme s'ils vou- « laient dire : « Et nous attendons encore en vain « que *cette triste catastrophe aboutisse à quelque chose* « *d'heureux !* » Les femmes leur ont bien parlé d'une résurrection ; mais la manière dont ils rapportent ici leur témoignage (v. 22) montre que ces femmes avaient été taxées de crédulité. Tout ceci n'est-il pas tracé d'après nature ? Remarquons en outre que ces disciples *n'accueillaient pas indifféremment toute espèce de témoignage.* Vient ensuite la scène de la reconnaissance, qui n'a rien de romanesque ; point de ces circonstances qui visent à l'effet et que toutes les légendes accumulent, quand le drame touche à son dénouement. L'étonnement si simple et si naturel des disciples ne se montre que dans cette question : « Notre cœur n'était-il pas tout

« brûlant au-dedans de nous, lorsqu'il nous parlait « en chemin? » Cette question est du reste si naturelle, que le lecteur, en lisant cette histoire, est tenté de s'adresser en esprit aux disciples et de leur dire : « Est-ce que votre cœur n'était pas brûlant, « lorsqu'il parlait ainsi avec vous? » Le dernier trait du récit est précisément tel qu'on devait l'attendre : les disciples ne couchent point à Emmaüs; ils partent à l'heure même et retournent à Jérusalem, pour associer leurs amis à leur allégresse. Et dans tout cela il ne faudrait voir que *des ornements symboliques*, dont une imagination féconde aurait entouré la croix sur laquelle serait mort pour toujours celui que les siens nommaient le Prince de la vie!...

En résumé, on retrouve, dans l'auteur de l'Évangile, l'écrivain qui a puisé à des sources dignes de foi et véritablement historiques, pour composer les Actes des Apôtres. Nous voudrions passer en revue de la même manière les autres récits particuliers à Luc; mais nous sommes forcés de limiter nos recherches.

Et que serait-ce, si nous étions en état de démontrer que l'Évangéliste a exclusivement puisé à des sources écrites par des témoins oculaires? Que serait-ce si nous pouvions prouver que cet auteur consciencieux n'a fait absolument que rassembler et mettre en ordre les écrits primitifs qui lui sont parvenus? C'est ce que nous sommes à même de faire, si nous adoptons les résultats du travail critique le

plus important qui ait été publié dans ces derniers temps sur les écrits de Luc. Le principal but de Schleiermacher, dans son « Essai sur les ouvrages de Luc », est de montrer que tout l'Évangile n'est qu'une suite de petits écrits cousus les uns au bout des autres, de manière qu'un œil clairvoyant, comme celui du critique, est en état d'indiquer partout les points de suture. Aucun résultat ne peut mieux servir notre but que celui-là. Cependant, plus le grand critique a déployé de talent à soutenir cette opinion, plus aussi nous sommes portés à soupçonner que ses dispositions subjectives ont joué un grand rôle dans cette occasion. C'est aussi ce qui est arrivé. En 1816, un an avant la publication de l'ouvrage de Schleiermacher, il avait paru un autre travail critique qui, au milieu d'une foule de principes faux, nous fournit cependant la preuve que Schleiermacher a, dans cet ouvrage, tiré des conclusions beaucoup trop étendues. Sa critique, en effet, ne tient aucun compte des idiotismes de Luc. Gersdorf au contraire en dit au moins assez sur ce point, pour qu'en se servant de ses recherches et en les poussant un peu plus loin, on soit en état de prouver qu'il règne dans tout l'Évangile et dans les Actes, surtout sous le rapport *lexique,* un style uniforme, et que par conséquent leur auteur ne peut être regardé comme un simple compilateur. Schleiermacher a donc été trop loin sur ce point.

Mais ce n'est point là notre question. Il s'agit de savoir si (comme le prétend la nouvelle école mythique) nous devons voir la source des récits évangéliques dans une vague tradition orale, transmise de bouche en bouche durant environ trente ans, ou si nous devons la chercher, non-seulement dans les relations *orales* des témoins oculaires (sur ce premier point le Prooemium ne permet pas de contester), mais encore dans des relations *écrites*. Schleiermacher a démontré jusqu'à l'évidence que l'on retrouve dans l'Évangile des traces d'écrits particuliers (*ἀπομνημονεύματα* ou *διηγήσεις*). Indépendamment de lui, tous les critiques plus modernes ont admis unanimement qu'à partir du chapitre 9, v. 51 jusqu'au chap. 18, v. 14, l'Évangile de Luc a pour base des mémoires écrits par un disciple du Seigneur; les avis ne varient que sur l'étendue de ces mémoires et sur la question de savoir s'ils formaient un ou plusieurs ouvrages. Cette opinion est encore confirmée par les Actes des Apôtres, dans lesquels l'usage de sources écrites est encore plus évident. Dans le cas où Luc n'aurait eu à sa disposition aucun monument écrit, comment pourrait-on expliquer le caractère si frappant du style, qui devient hébreu tout de suite après le Prooemium, et qui redevient plus pur de temps à autre ? Cette différence de style ressort dans les Actes des Apôtres de la manière la plus tranchée. Nous ne courons donc pas risque de nous tromper, en supposant

que l'Évangéliste s'est appuyé en partie sur les rapports de la tradition évangélique orale, en partie sur des écrits primitifs, tout comme Tite-Live se sert tour à tour des monuments publics et des anciens annalistes; il y a seulement cette différence que ceux-ci avaient écrit des siècles avant le célèbre historien latin, tandis que Luc pouvait tenir ses documents des témoins oculaires. Tive-Live nous offre aussi dans quelques passages des points de comparaison avec Luc, pour ce qui regarde l'influence exercée sur son style par la langue dans laquelle étaient écrites les relations qu'il emploie. On a souvent remarqué que Tite-Live avait une forte couleur d'antiquité*. Ce phénomène est incomparablement plus saillant chez Luc; et cela s'explique, soit par son commerce habituel avec les Juifs hellénistes, soit par une étude assidue des Septante, qui l'avait complètement familiarisé avec leur style.

Souvent on regarde comme impossible qu'il y ait eu des écrits contemporains sur les paroles et les actions du Sauveur. On raisonne même quelquefois comme si l'existence de mémoires écrits était inadmissible chez des gens aussi grossiers que les sectateurs de Jésus, surtout chez les Juifs. Mais c'est là

* LIPSIUS, quæst. ep. 4, 10. BERGER, *de naturali pulcritudine orationis p.* 424. LACHMANN, *de fontibus Livii. p.* 117. Il dit lui-même, l. 43. c. 13. *et mihi vetustas res scribenti nescio quo pacto antiquus fit animus.*

commettre l'anachronisme le plus grossier ; car on n'a plus affaire ici à ces Hébreux que Moïse conduisait dans le désert. L'art d'écrire (le Talmud nous l'atteste) faisait partie de l'enseignement de la jeunesse ; pourquoi veut-on que nos Apôtres n'aient appris cet art qu'après être devenus Chrétiens ? Jésus n'avait-il pas des membres du Sanhédrin parmi ses disciples ? N'y eut-il pas aussi des prêtres parmi les premiers convertis après l'Ascension ? (Act. 6, 7). Faudra-t-il supposer qu'aucune de ces personnes, qui certainement connaissaient l'art d'écrire, n'ait eu l'idée d'enregistrer des paroles et des événements si remarquables ? Le Prooemium de l'Évangile de Luc ne donne-t-il pas la preuve du contraire ? Schleiermacher a fait, sur cette question, des remarques dont nous voulons ici faire part à nos lecteurs :

« Nous entrerons plus profondément dans la « question (dit-il, dans son ouvrage sur Luc, p. II) « et nous dirons : La première source de l'histoire « chrétienne a été le juste et naturel désir de ceux « qui avaient adopté la foi en Jésus, sans l'avoir « connu lui-même. Ils cherchaient avec empresse- « ment à apprendre toujours quelque chose de « plus complet sur sa vie, afin de se rapprocher « autant que possible de leurs frères plus âgés, qui « avaient été plus heureux qu'eux. Dans les assem- « blées publiques des Chrétiens, ce juste désir « n'était satisfait qu'accidentellement et en très pe-

« tite partie, lorsque par hasard un docteur citait « quelqu'une des sentences mémorables du Christ, « qui ne pouvait être séparée des circonstances « dans lesquelles elle avait été prononcée. Ce n'é- « tait que dans le commerce intime et sur une de- « mande expresse, que l'on pouvait obtenir des « détails plus complets et plus précis. C'est ainsi « que bien des circonstances particulières furent « racontées et apprises, la plupart sans doute ora- « lement, mais beaucoup aussi par écrit. On com- « prend que ceux qui étaient dans le cas d'être « souvent interrogés relativement à des événements « particuliers, sur lesquels ils pouvaient mieux « que d'autres donner des renseignements exacts, « aient eu l'idée d'écrire; car ce moyen beaucoup « plus commode était pour eux une véritable éco- « nomie de temps. Mais ce furent principalement « ceux qui demandaient les renseignements qui « durent les écrire, surtout lorsqu'ils ne restaient « pas près de ceux qui les leur donnaient, et qu'ils « voulaient à leur tour faire part de ce qu'ils avaient « appris à beaucoup d'autres, qui n'avaient peut- « être jamais eu l'occasion d'interroger un témoin « oculaire. C'est ainsi que des événements particu- « liers et des paroles isolées ont été enregistrés.

« Après avoir tracé une marche des choses aussi « vraisemblable, nous ne nous arrêterons pas à « cette objection, que les premiers prédicateurs et « sectateurs du christianisme étaient tellement gros-

« siers, qu'on ne peut supposer chez eux qu'un très « petit nombre d'hommes capables d'écrire ces « relations. Je ne vois pas même la nécessité de « m'appesantir sur la partie de cette objection qui « touche la faculté de retenir les discours et d'en « faire part ensuite. Car, s'il est possible que les « Juifs fussent en cela moins habiles que les Grecs, « d'un autre côté la méthode d'enseignement para- « bolique et gnomique, ainsi que les allusions et « les appels continuels aux portions les plus con- « nues des saintes Écritures, leur rendaient la « chose beaucoup plus facile. Les écrits de ce genre « ont sans doute été très rares au commencement « parmi les Chrétiens établis en Palestine, et ils « ont dû pour la plupart être portés de suite dans « les lieux éloignés, où la voix de la tradition se « faisait entendre moins souvent et moins haut. « Mais dès que la masse des premiers disciples et « amis du Christ eut été dispersée par les persécu- « tions, on vit paraître en tous lieux un bien plus « grand nombre de ces écrits. Ils furent recher- « chés avec bien plus d'empressement et leur « nombre s'accrut encore, lorsque la première gé- « nération des Chrétiens commença à disparaître. « Cependant il serait étonnant que, même avant « cette époque, ceux qui recherchaient et consi- « gnaient l'histoire par écrit n'eussent jamais eu « que des documents partiels et isolés. On ne peut « douter au contraire que ces hommes, et surtout

« les écrivains qui sont venus tout de suite après « eux et se sont servi de leur travaux, n'aient fait « en même temps des collections, chacun suivant « la tournure particulière de son esprit. Ainsi peut-« être l'un rassembla seulement les récits mira-« culeux, l'autre les discours, tandis qu'un troi-« sième ne regarda comme important que ce qui « concernait les derniers jours du Christ ou la Ré-« surrection. D'autres, sans prédilection marquée « pour une des parties, recueillirent tout ce qui « leur venait de bonne source. »

Schleiermacher fait encore une autre remarque très capable de donner un plus grand degré de solidité à la base historique de l'Évangile. C'est que le point de vue auquel les événements sont envisagés et le point de départ du récit, indiquent souvent les *sources mêmes de la tradition* dont elles émanent. Il en est de l'idée qu'on se forme des faits comme de celle qu'on se forme des sujets sensibles, des villes, des paysages : chaque narrateur considère la chose à son point de vue.

Par exemple, l'histoire des disciples d'Emmaüs nous offre (on l'a vu) des indices prouvant qu'elle vient des disciples eux-mêmes. Cela était du reste bien naturel. Le ℣. 32 surtout nous rend compte de leurs impressions subjectives, comme eux seuls pouvaient le faire. Il en est tout autrement dans l'histoire de Zachée, par exemple.

Telle est la portée des résultats auxquels on ar-

rive, en partant des aveux échappés au Dr Strauss lui-même, c'est-à-dire en supposant que l'Évangile de Luc a réellement pour auteur l'homme auquel l'antiquité l'attribue. Pour défendre de même l'authenticité des autres Évangiles, nous devons aussi rechercher les résultats auxquels leur examen peut conduire. L'Évangile de Matthieu seul ne sera pas l'objet de nos études. En effet, les derniers traités qui le concernent nous obligeraient à donner à l'examen des raisons internes et externes pour ou contre son authenticité, une extension disproportionnée avec le but immédiat du présent ouvrage *. D'ailleurs le résultat des recherches sur Matthieu dépendra, ce semble, des recherches sur l'Évangile de Jean.

B. *Preuve de la crédibilité de l'histoire évangélique, tirée de l'Évangile de Marc.*

Si l'authenticité de Marc est pour nous sans importance relativement aux documents qu'il ajoute à ceux que Luc nous fournit, elle ne laisse pas cependant d'être d'un grand intérêt à cause de la personne de l'auteur; car si cet évangile est authentique, nous avons un témoin de plus dans le cercle

* Kern, dans la *Gazette de Tubingue pour les théologiens*, 1834, 2me n°, a entrepris la défense de cet évangile avec habileté, bien qu'avec certaines restrictions. Comp. avec Kern, Olshausen *De authentiâ Matthiæ*, part. 1. 1835. part. 2. 1836.

de ceux qui ont été en commerce immédiat avec le Sauveur. Les Actes font mention d'un Jean surnommé Marc, dont la mère possédait à Jérusalem une maison dans laquelle les Apôtres se réunissaient habituellement (Act. 12, 12.). Ce même Jean accompagna l'apôtre Paul dans ses voyages à Antioche, à Chypre, en Pamphilie (Act. 12, 25, 13, 4, 13.), et il revint plus tard à Chypre avec Barnabé (Act. 15, 39). D'un autre côté, Paul, dans ses Épîtres, fait mention d'un Marc comme d'un de ses compagnons. Voyez ses Épîtres à Philémon (v. 24.) et aux Colossiens (4, 10.) écrites pendant sa première captivité, et la deuxième Épître à Timothée (4, 11.) écrite pendant la seconde. Pour reconnaître l'identité de ce Marc avec celui dont les Actes font mention, il suffit de remarquer que ce Jean (surnommé Marc) paraît aussi dans les Actes sous le seul nom de Marc (Act. 15, 39.), et que Paul, dans l'Épître aux Colossiens (4, 10.), le désigne comme le neveu de Barnabé, circonstance qui cadre très bien avec l'histoire et qui vient à propos pour expliquer la prédilection que Barnabé témoigne pour ce jeune homme (Act. 15, 38, 39.). Pierre (I, 5, 13.) nous parle aussi d'un compagnon de ses travaux nommé Marc et qu'il appelle son disciple (ὁ υἱός μου. Comp. Matth. 12, 27.). Ce Marc est-il le compagnon de Paul? Nous avons plus d'une raison de le penser. 1° Nous trouvons encore près de Pierre, dans le même endroit, un autre compagnon de Paul nommé

Sylvain ; 2° la deuxième Épître à Timothée (4. 11.) nous présente Marc dans l'Asie-Mineure, éloigné de nouveau de Paul, et il est fort possible qu'il allât alors à Babylone, ou qu'il en revînt ; 3° Pierre ayant ses entrées libres dans la maison de la mère de Marc (Act. 12.), il est très vraisemblable qu'il aura été l'instrument de sa conversion ; 4° les plus anciens Pères de l'Église placent Marc dans les rapports les plus intimes avec Pierre. Le classement d'un homme pareil parmi les garants du caractère historique de notre récit évangélique, ne peut être une circonstance indifférente pour nous. Les efforts de quelques-uns de nos adversaires nous prouvent aussi qu'il ne leur a pas été indifférent de le rencontrer sur leur chemin.

Le second Évangile a-t-il été réellement écrit par cet ami des fondateurs du Christianisme ? Nous sommes assez heureux pour posséder sur ce point un témoignage qui remonte jusqu'à l'entourage immédiat du Christ. Le prêtre Jean, *disciple immédiat du Seigneur*, nous parle en ces termes de l'Évangile de Marc (Eusèbe, hist. eccl., 3. 39.) : « Marc « était interprète de Pierre, et écrivait avec soin ce « qui lui était resté dans la mémoire ; il ne mit « cependant pas dans leur ordre (οὐ τάξει) les pa- « roles et les actions du Christ. Il n'avait pas, en « effet, entendu le Christ lui-même, et il ne l'avait « pas accompagné ; mais il avait été plus tard à la « suite de Pierre, qui disposait ses enseignements

« suivant les besoins de ses auditeurs, sans avoir
« positivement le dessein de faire un recueil (précis)
« des paroles du Seigneur. On ne peut donc pas
« dire que Marc ait failli en écrivant ainsi certaines
« choses, comme Pierre les avait racontées. Il n'a-
« vait qu'un soin, c'était de ne rien omettre de ce
« qu'il avait entendu et de ne rien défigurer dans
« le récit. » Voilà un témoignage précis et que l'on ne doit pas regarder comme de peu de valeur. Credner l'appelle « le plus ancien témoignage que « nous ayons sur l'auteur d'un évangile. » (Intr. p. 111.).

Voyons maintenant ce que notre critique trouve à dire contre ce témoignage: « Papias, dit-il, met
« dans la bouche du prêtre Jean les renseignements
« suivants sur le second Évangile: il a été écrit par
« Marc, qui servait d'interprète à Pierre et qui ré-
« digea cet évangile de mémoire, d'après les prédi-
« cations de son maître. D'autres (Clém. d'Alex.
« dans Eus. 2. 15.) veulent que Pierre ait parcou-
« ru cet écrit et l'ait approuvé. Mais, d'une part,
« cette dernière assertion se réfute par la propre
« contradiction de celui qui nous la présente (idem,
« ibidem, vol. 6. C. 14): et de l'autre, le premier
« document, qui fait travailler Marc d'après la pré-
« dication de Pierre, et par conséquent d'après une
« source qui lui est propre, ne peut en aucune fa-
« çon s'appliquer à notre second Évangile, qui est
« visiblement une compilation de Matthieu et de

« Luc. (Griesbach l'a prouvé jusqu'à l'évidence dans « son livre intitulé *Commentatio, quâ Marci evangelium totum è Matthæi et Lucæ commentariis decerptum esse demonstratur.*) En outre l'expression οὐ « τάξει, que Papias emploie à propos de l'ouvrage « de Marc, ne peut s'appliquer en aucune façon à « l'ouvrage que nous possédons à présent. On voit « donc, de ce côté aussi, s'évanouir les apparences « qui pouvaient faire croire au premier abord que « Papias parlait de l'Évangile actuellement attribué « à Marc. »

Reprenons.—Un Marc, disciple de Pierre, a écrit un Évangile; on n'ose pas le nier; mais, ajoute-t-on, l'Évangile que nous possédons sous ce nom n'est pas le même que celui-là. Maintenant, si nous pouvons démontrer que les dépositions du prêtre Jean ne sont pas en contradiction, comme on le croit, avec le caractère de notre Évangile, il faudra convenir que nous avons un témoignage de la crédibilité et de l'authenticité de cet Évangile capable de satisfaire l'homme le plus incrédule. Disons d'abord que, si Schleiermacher dans son examen du témoignage de Papias sur Matthieu a donné un sens trop étendu à ces mots λόγια κυριακά, comme Strauss le reconnaît après Lucke, il a véritablement agi ici de la même manière à l'égard des mots οὐ τάξει. En effet, d'après Schleiermacher, le mot τάξει *

* Dans son acception militaire primitive, il était opposé à σποράδην.

ne peut signifier autre chose qu'un ordre chronologique, ou un classement symétrique des matières; or, puisque notre Évangéliste suit un fil chronologique et un plan déterminé, *notre Évangile de Marc ne peut être désigné dans ce passage*, non plus que notre Évangile de Matthieu dans l'autre; et ce témoignage ne peut s'appliquer qu'à « un recueil de « traits isolés de la vie du Christ, de paroles et d'ac« tions reproduites précisément comme elles se « trouvaient éparses dans les prédications de Pierre, « sans former une suite ou composer un tout, sans « classement par chapitres, et sans aucun ordre « basé sur la chronologie ou sur le rapport des « choses entr'elles. » — N'est-il pas bien déplorable de voir placer la discussion de choses aussi importantes que l'authenticité d'un évangile, sur la pointe d'une aiguille, sur la portée présumée du sens des mots *οὐ τάξει*! On peut voir là-dedans une hypothèse ingénieuse; on peut admirer l'adresse du prestidigitateur qui porte un poids pareil sur un point d'appui aussi faible; seulement il ne faudrait pas soumettre toutes les données historiques à des conjectures de ce genre! Ici, par exemple, le raisonnement n'est basé sur rien. Car les mots *οὐ τάξει* ne pourraient-ils donc exprimer que « l'absence « d'un ordre basé sur la chronologie ou sur le rap« port des choses entr'elles »? Quand un biographe ne peint la vie de son héros qu'imparfaitement et par des mémoires (*ἀπομνημονεύμασι*) détachés et ran-

gés les uns à côté des autres, ne peut-on pas dire qu'il ne nous raconte point cette vie dans « un ordre rigoureux » ? Le mot καθεξῆς dans le *proœmium* de Luc doit, comme nous l'avons vu, être pris dans un sens directement opposé. On a remarqué que τάξει est opposé à σποράδην et signifie par conséquent un rang serré ; un rang n'est-il donc pas interrompu *là où des membres détachés manquent?* Par bonheur, le vieil historien Papias nous a donné l'explication du sens dans lequel le prêtre Jean a employé les mots οὐ τάξει. En effet, les paroles suivantes nous rendent la chose pleinement intelligible : οὐδὲν ἥμαρτε Μάρκος, οὕτως ἔνια γράφας ὡς ἀπεμνημόνευσεν. Voilà donc ce que le prêtre Jean nous dit de l'Évangéliste ; il n'a écrit *que certaines choses* et non pas *tout complètement*. On voit ainsi que cette objection n'a aucune consistance et doit être écartée.

Nous ne chercherons pas à nier l'importance bien plus grande de l'autre difficulté présentée par Strauss. Voici la question. Le témoignage de la plus haute antiquité, dont nous venons de parler, et un grand nombre d'autres plus récents nous disent que Marc a composé son récit évangélique d'après les prédications de Pierre ; et cependant, non-seulement son récit suit en général Matthieu et Luc, mais Griesbach, Paulus, Saunier et Theile ont démontré, après l'Anglais Owen, que l'Évangile de Marc, excepté quelques passages peu nombreux, n'est qu'un abrégé de Matthieu et de Luc, et repro-

duit mot à mot, dans certains endroits, l'un ou l'autre de ces auteurs. Nous voulons, avant de commencer la discussion, présenter à nos lecteurs quelques remarques au sujet des recherches sur les rapports des trois synoptiques entr'eux.

Tous ceux qui se sont occupés de ces recherches reconnaîtront, ou devraient au moins reconnaître, combien il est difficile, pour ne pas dire impossible, d'affirmer quoi que ce soit, d'une manière apodictique, dans cette question. On ne peut peser les assertions contradictoires émises et démontrées sur ce sujet, depuis que de nos jours l'attention de la critique a été portée de ce côté, sans considérer cette même critique comme un aérostat, que chaque coup de vent pousse où il lui plaît. Tandis que Hug démontre avec son habileté accoutumée que chacun des synoptiques s'est servi des autres d'après l'ordre dans lequel ils sont placés devant nous, c'est-à-dire que Marc a écrit d'après Matthieu, et Luc d'après ses deux prédécesseurs, Herder et Storr se croient en état de prouver que Marc sert de base à Luc et à Matthieu. D'après Vogel, Luc est la source de Marc, et des deux réunis est sorti Matthieu. Busching pense que Matthieu s'est servi de Luc, et que Marc est formé des deux autres. Mais voici un nouveau météore qui paraît dans l'atmosphère de la critique : l'Évangile primitif. Toutes les tentatives faites pour déduire un évangéliste d'un autre sont abandonnées comme surannées !... Le phénomène a bien des phases :

Le premier Eichorn, Marsh, le second Eichorn, etc... Il faut avouer, pour être juste, que c'est une des hypothèses les plus ingénieuses qui aient été créées par la critique du Nouveau-Testament; mais il lui a fallu aussi descendre au tombeau. Gieseler vint après Herder, et nous présenta, dans son remarquable traité, un *cycle évangélique de la tradition orale.* Cette opinion a encore pour elle l'assentiment complet de beaucoup de gens, uniquement parce *qu'il n'y en a pas de plus nouvelle.* Cependant on s'apercoit déjà qu'elle ne suffit pas pour aplanir la difficulté. On recommence à parler de l'emploi de sources plus anciennes, et le cycle est parvenu à son terme ; car nous voici *revenus avec de Wette* (Intr. 2. A. §. 88. 93.) *au point d'où la nouvelle critique était partie, à l'influence réciproque des évangélistes :* Matthieu a *exercé une influence* sur Luc, et Marc a eu Matthieu et Luc sous les yeux. Enfin le modeste Schott termine par cet aveu, qui ôte à la critique même un refuge dans l'avenir: *Etsi lubenter largiamur ejusmodi conjecturam, cujus ope, quæcumque disceptati possint de his illisve sectionibus evangeliorum canonicorum parallelis, prorsùs definiantur,* HAUD FACILÈ UNQUAM PRODITURAM ESSE.

Dans cet état de choses, un des critiques* qui essaient de démontrer que Marc a eu Matthieu et Luc sous les yeux et a formé son Évangile d'après

* THEILE, dans le *Journal de Viner et d'Engelhardt;* v. 6, p. 9.

eux, ose placer en tête de son essai les paroles suivantes: « Il ne faut pas rejeter de prime-abord le « présent essai dans la région des hypothèses. Il « ne s'agit pas ici de *possibilités*, mais bien de *réa-* « *lités*, et on y a renoncé positivement à tout ce qui « n'est que pure vraisemblance. » En face d'une pareille confiance, on ne peut excuser le critique que sur sa grande jeunesse. L'opinion qui fait de l'Évangile de Marc une simple mosaïque composée avec le premier et le troisième Évangile, a pour elle, nous le savons, un grand nombre de critiques, surtout depuis que Saunier est venu interpréter les leçons de Schleiermacher en sa faveur; et, lorsque Strauss vient de prime-abord nous déclarer que Griesbach a « prouvé cette opinion jusqu'à l'évidence », cela n'a rien de bien surprenant. Néanmoins un examen plus approfondi conduirait un esprit pénétrant à reconnaître qu'on peut au contraire démontrer jusqu'à l'évidence la fausseté de cette hypothèse. Il faut remarquer d'abord qu'elle n'a pas même pu satisfaire complètement ceux qui s'étaient portés ses défenseurs. Car Schleiermacher est obligé d'avoir recours à une nouvelle hypothèse, et de supposer que l'Évangéliste *n'a pas eu sous les yeux notre texte de Luc dans son entier* (sur Luc, p. 158). Saunier (p. 158) pense que du moins il n'a pas eu sous les yeux le chapitre 9 de Luc, v. 51 et suiv. De Wette arrive au résultat suivant: « Sa manière « de procéder aurait été trop arbitraire, s'il avait

« eu les deux autres Évangélistes sous les yeux en « composant son Évangile ; on doit donc penser « *qu'il s'en est servi de mémoire.* » Cet aveu suffit à lui seul pour juger cette hypothèse ; car, de nos jours combien faudrait-il qu'un homme eût lu de fois les Évangiles de Matthieu et de Luc pour composer une mosaïque telle que l'on nous représente l'Évangile de Marc ? Et quelles raisons Marc aurait-il eues d'apprendre par cœur ces deux Évangiles ? Aussi, le Dr Credner, qui a traité ce sujet le dernier, abandonne-t-il l'opinion de Griesbach.

Entrons plus profondément dans la question, et présentons ce qui rend cette hypothèse inadmissible, 1° Schleiermacher nous dit : « Quant à moi, « pour que je ne puisse comprendre l'hypothèse « d'Eichorn, qui fait sortir nos trois premiers Évan- « giles d'un Évangile primitif, il suffit que cette hy- « pothèse m'oblige à me représenter nos bons « Évangélistes entourés de cinq ou six livres écrits « en diverses langues, et prenant tantôt dans l'un, « tantôt dans l'autre, la matière de leurs ouvrages. » N'y a-t-il pas aussi, dans le cas présent, quelque chose d'inintelligible, quoique sans aucun doute à un moindre degré ? Quoi ! un disciple des Apôtres jouissant d'une autorité égale à celle de Luc se serait attaché à l'ouvrage de son compagnon et à celui de Matthieu *, pour en faire une compilation et

* Cet usage, que Marc aurait fait de leurs écrits, servirait du reste à prouver l'autorité apostolique de ces hommes.

des extraits si serviles, qu'on ne pût trouver dans tout son ouvrage que deux chapitres qui lui fussent propres; et il ne se serait permis d'ailleurs que d'ajouter çà et là quelques petits renseignements !... Voilà ce que l'on voudrait nous faire croire!

Écoutons à ce sujet Giesler, dans son ouvrage sur l'origine des Évangiles (635): « Combien le tra- « vail qu'on est obligé d'admettre dans ce cas, ne « diffère-t-il point de la manière de procéder qui « convient à une pareille époque! Ici l'Évangéliste « le plus récent assigne à des narrations entières « et à des sentences isolées une place toute diffé- « rente de celle qu'elles occupent dans l'ouvrage « de son prédécesseur; il faut donc qu'il ait feuille- « té cet ouvrage, tantôt à une place, tantôt à l'autre, « pour y prendre ces passages! Il commence par « copier mot à mot, puis il se fait un jeu de chan- « ger l'ordre des mots et des pensées; ensuite il « omet des pensées, et finit par changer les expres- « sions et les synonymes, sans altérer (complète- « ment) la pensée! Or, au milieu de tant d'apprêts, « ces écrits portent si clairement l'empreinte de la « simplicité, et il y a une telle absence de préten- « tions, que leurs ennemis eux-mêmes sont forcés « de le reconnaître. » Nous allons suivre quelques instants seulement l'opération attribuée à l'Évangéliste, pour nous faire une idée de la manière dont on le fait procéder.

Au chapitre 1, v. 1-20 il suit Matthieu en l'a-

brégeant, non toutefois sans jeter un regard sur Luc, pour lui emprunter ces phrases : *ὡς γέγραπται ἐν Ἡσαΐᾳ — λῦσαι τὸν ἱμάντα τῶν ὑποδημάτων — σὺ εἶ ὁ υἱός μου.* Il abandonne ensuite Matthieu, lorsqu'il arrive au sermon sur la montagne exposé trop longuement pour son but dans cet Évangéliste ; puis il s'attache à Luc aux c. 1, 21-3, 6. Il passe cependant le discours tenu dans la synagogue de Nazareth, parce qu'il contient trop d'exemples tirés de l'Ancien-Testament. Il omet de même la pêche de Pierre, qu'il avait déjà racontée, d'après Matthieu. Rencontrant alors chez Luc le sermon sur la montagne, il se retourne aux c. 3, 7-4, 20 vers Matthieu, auquel toutefois il avait déjà précédemment emprunté des expressions isolées. Puis trouvant chez Matthieu un trop grand nombre de paraboles, il se contente, aux c. 4, 21-5, 43, d'en prendre quelques-unes des plus courtes ; et il revient ensuite avec d'autant plus d'empressement à Luc, qu'il a sauté précédemment dans Matthieu le récit du voyage à Gadara, etc... Il retourne ensuite vers Matthieu, pour raconter, au c. 6, 1-6., la visite à Nazareth ; et il va aussitôt après rejoindre Luc de nouveau, pour donner, au c. 6, 7-13, la mission des Apôtres, et, au c. 6, 14-29, le jugement à la cour d'Hérode. S'associant en même temps à Matthieu, il rapporte ici la décollation de Jean, et parle ensuite, c. 6, 30 et suiv., du retour des Apôtres, d'après Luc.....

Et l'on veut trouver naturel qu'un écrivain antique, un homme qui était, aussi bien que Luc, disciple des Apôtres, flotte ainsi sans plan entre les ouvrages de ses deux prédécesseurs et aille emprunter une phrase tantôt à l'un, tantôt à l'autre ! Eh bien, soit! Mais comment expliquera-t-on maintenant cette différence d'expression qui se fait sentir dans tout l'Évangile, et qui semblerait ainsi calculée pour jouer au fin avec le lecteur en évitant de suivre pendant deux lignes de suite un des deux Évangélistes? Donnons ici un des chapitres où la conformité avec Luc est le plus visible, et nous ferons ensuite ressortir les différences de Marc.

Comparez Marc 1, 21-28. avec Luc 4, 31-37.

℣. 21. Καὶ εἰσπορεύονται εἰς Καφαρναούμ. καὶ εὐθέως τοῖς σάββασιν εἰσελθὼν εἰς τὴν συναγωγὴν ἐδίδασκε.	℣. 31. Καὶ κατῆλθεν εἰς Καφαρναούμ, πόλιν τῆς Γαλιλαίας, καὶ ἦν διδάσκων αὐτοὺς ἐν τοῖς σάββασι.
℣. 22. Καὶ ἐξεπλήσσοντο ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτοῦ. ἦν γὰρ διδάσκων αὐτοὺς ὡς ἐξουσίαν ἔχων καὶ οὐχ ὡς οἱ γραμματεῖς.	℣. 32. Καὶ ἐξεπλήσσοντο ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτοῦ, ὅτι ἐν ἐξουσίᾳ ἦν ὁ λόγος αὐτοῦ.
℣. 23. Καὶ ἦν ἐν τῇ συναγωγῇ αὐτῶν ἄνθρωπος ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ και ἀνέκραξε λέγων.	℣. 33. Καὶ ἐν τῇ συναγωγῇ ἦν ἄνθρωπος ἔχων πνεῦμα δαιμονίου ἀκαθάρτου, καὶ ἀνέκραξε φωνῇ μεγάλῃ λεγων.

✝. 24. Ἔα, τί ἡμῖν καὶ σοὶ, Ἰησοῦ Ναζαρηνέ; ἦλθες ἀπολέσαι ἡμᾶς. οἶδά σε τίς εἶ, ὁ ἅγιος τοῦ Θεοῦ.

✝. 25. Καὶ ἐπετίμησεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς λέγων. φιμώθητι καὶ ἔξελθε ἐξ αὐτοῦ.

✝. 26. Καὶ σπαράξαν αὐτὸν τὸ πνεῦμα τὸ ἀκάθαρτον καὶ κράξαν φωνῇ μεγάλῃ ἐξῆλθεν ἐξ αὐτοῦ.

✝. 27. Καὶ ἐθαμβήθησαν πάντες, ὥστε συζητεῖν πρὸς αὐτοὺς λέγοντας· Τί ἐστι τοῦτο; τίς ἡ διδαχὴ ἡ καινὴ αὕτη, ὅτι κατ' ἐξουσίαν καὶ τοῖς πνεύμασι τοῖς ἀκαθάρτοις ἐπιτάσσει, καὶ ὑπακούουσιν αὐτῷ;

✝. 28. Ἐξῆλθε δὲ ἡ ἀκοὴ αὐτοῦ εὐθὺς εἰς ὅλην τὴν περίχωρον τῆς Γαλιλαίας.

✝. 34. Ἔα, τί ἡμῖν καὶ σοὶ, Ἰησοῦ Ναζαρηνέ; ἦλθες ἀπολέσαι ἡμᾶς· οἶδά σε τίς εἶ, ὁ ἅγιος τοῦ Θεοῦ.

✝. 35. Καὶ ἐπετίμησεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς λέγων· φιμώθητι καὶ ἔξελθε ἐξ αὐτοῦ. Καὶ ῥῖψαν αὐτὸν τὸ δαιμόνιον εἰς μέσον ἐξῆλθεν ἀπ' αὐτοῦ μηδὲν βλάψαν αὐτόν.

✝. 36. Καὶ ἐγένετο θάμβος ἐπὶ πάντας, καὶ συνελάλουν πρὸς ἀλλήλους λέγοντες· Τίς ὁ λόγος οὗτος, ὅτι ἐν ἐξουσίᾳ καὶ δυνάμει ἐπιτάσσει τοῖς ἀκαθάρτοις πνεύμασι καὶ ἐξέρχονται;

✝. 37. Καὶ ἐξεπορεύετο ἦχος περὶ αὐτοῦ εἰς πάντα τόπον τῆς περιχώρου.

Quel est l'écrivain qui, en extrayant un passage d'un autre auteur, s'aviserait de mettre εἰσπορεύονται où celui-ci aurait mis κατῆλθεν, σπαράξαν à la place de ῥῖψαν, et ἐθαμβήθησαν au lieu d'ἐγένετο θάμβος, etc.?... Un plagiaire maladroit qui veut cacher son larcin, un *dandy* qui change la coupe de son habit, parce qu'un autre en porte un pareil, à la bonne heure!

Mais ce qu'il y a de certain, c'est qu'une semblable idée ne viendrait jamais à un homme honnête et raisonnable.

En présence de cette différence persistante dans l'expression, à laquelle viennent se joindre les *idiotismes* faciles à reconnaître chez cet évangéliste, comme le mot εὐθέως qu'il met partout, sa prédilection pour les diminutifs comme παιδίον, θυγάτριον, κοράσιον, κυνάρια, ἰχθύδια, et pour le présent dans la narration, etc..., de Wette a été forcé d'avouer qu'il est impossible que Marc ait eu sous les yeux les écrits de ses deux prédécesseurs supposés. Ce que nous venons de dire est bien suffisant pour la démonstration que nous voulons donner ici, et il est superflu d'appuyer encore sur d'autres points tels que les suivants : l'insuffisance des raisons alléguées pour expliquer la manière brusque dont Marc passe d'un évangéliste à l'autre et les omissions qu'il fait souvent dans leurs récits ; l'accord de Luc avec Matthieu, accord qui est parfois aussi frappant que celui de Marc avec Matthieu et Luc, et devrait ainsi placer Luc, à l'égard de Matthieu, dans un rapport semblable à celui de Marc avec ses deux prédécesseurs.

Nous voulons cependant montrer encore ici que l'opinion de Strauss * prive de toute vraisemblance

* Suivant cette opinion, Marc aurait, pour les récits miraculeux, un système d'enchérissement sur Luc et sur Matthieu.

la supposition qui place sous les yeux de Marc les écrits des deux autres synoptiques. Strauss, en effet, attribue dans ce cas à l'Évangéliste un système d'exagération étrange, apanage habituel, suivant lui, de la tradition populaire, qui enlumine involontairement tous ses tableaux. Ainsi, notre Évangéliste aurait trouvé chez Luc, dans l'histoire de la femme sujette à un flux de sang, que cette femme avait inutilement dépensé son bien à se faire traiter par les médecins (Luc, 8. 43.), et il aurait ajouté, *pour enchérir* (c. 5, 26.): « Mais elle n'en allait que plus mal » ! Il a dû lire chez Luc que Jésus avait demandé qui l'avait touché (Luc, 8. 45.), et il aurait ajouté au v. 32: « Et Jésus regardait autour de lui qui « l'avait touché » ! Il a pareillement lu dans l'histoire du Paralytique (Luc. 5, 19), qu'on avait apporté ce malade devant Jésus en le descendant « par les ouvertures du toît; » et, pour embellir la chose, il aurait dit qu'on avait enlevé les tuiles pour faire une ouverture au toît (Marc, 2. 3)! Puis, comme l'ouverture n'eût pas été assez *considérable* s'il n'y avait eu que deux personnes pour porter le paralytique, Marc aurait ajouté qu'il était porté par quatre hommes! Matthieu, 8, 29, nous rapporte que les démoniaques avaient cherché par leurs cris à éloigner Jésus; Luc fait tomber à terre à l'approche de Jésus celui dont il nous parle, et Marc vient ensuite *enchérir* en ajoutant « qu'il l'avait déjà vu de loin! » Marc lit dans Luc que le démoniaque se tenait dans les

tombeaux; aussitôt il ajoute : « nuit et jour, et il « se frappait avec des pierres ». Les autres Évangélistes ne parlent que d'un troupeau de pourceaux ; Marc nous dit qu'il y en avait deux mille !

Nous ne nions pas que la tradition populaire ne puisse ajouter involontairement de semblables *enluminures ;* et si l'on accordait que les récits évangéliques portent un caractère non historique, on ne pourrait pas protester contre une exagération légendaire dans les récits de Marc. Mais prétendre qu'un écrivain, en faisant un extrait du texte d'un autre, s'est avisé d'y ajouter phrase par phrase de *petits enchérissements* de ce genre *, c'est une supposition si étrange, que les *étrangetés* attribuées à Marc ne sont rien auprès de celle-là. Mais cette opinion ne devient-elle pas évidemment insoutenable, quand il s'agit d'un écrivain qui a eu des relations avec les premiers témoins de la vie du Christ, et quand nous nous rappelons les aveux de notre critique sur la « noble simplicité » de nos Évangiles ?

Nous venons donc de voir encore une fois ce qu'il faut penser sur ce que le Dr Strauss regarde comme *démontré jusqu'à l'évidence.*

Jetons un dernier coup-d'œil sur l'assertion du prêtre Jean. Nous n'exigeons d'aucun critique une foi aveugle aux rapports des Pères de l'Église ou des

* Les Évangiles apocryphes sont là pour nous montrer qu'on eût pu trouver des exagérations bien autrement fortes.

témoins encore plus anciens du Christianisme. Nous trouvons bon que la critique recherche dans leurs récits la part de l'histoire et celle des conjectures particulières; mais on ne peut méconnaître que la déplorable coutume de traiter ces témoignages avec une légèreté inexcusable, ne prenne de nos jours une force nouvelle, et cela uniquement pour la commodité des faiseurs d'hypothèses. Nous demandons seulement pour ces anciens témoignages, le même degré de respect que Lachmann a accordé aux plus anciens *manuscrits* dans sa critique du Nouveau-Testament. Il a pris pour point de départ un texte tel que ces manuscrits le donnent, sans en ôter les corrections dogmatiques et les fautes d'écriture probables; on obtient ainsi une base sur laquelle la critique peut asseoir ses conjectures. Plusieurs de nos critiques nouveaux au contraire, prennent dans leurs conjectures le texte de leur critique historique, et recherchent ensuite ce que les manuscrits contiennent. Maintenant, si l'on examine le témoignage en question pour voir s'il porte le caractère de la crédibilité, il faut commencer par convenir que le prêtre Jean était en position de savoir quelque chose sur le compte de Marc. Il avait été disciple du Seigneur et avait par conséquent vécu précédemment en Palestine; à l'époque dont il s'agit, il vivait en Asie-Mineure; dans ces deux pays il avait connu les Apôtres et en particulier Pierre. De plus, comme Marc avait été plusieurs

fois dans l'Asie-Mineure, il pouvait aussi l'avoir connu d'une manière très précise. Son témoignage, ou celui de Papias, contient ensuite une circonstance d'un grand poids en faveur de sa crédibilité. Les Pères de l'Église, pour donner aux documents évangéliques un plus haut degré de crédibilité, cherchaient, autant que possible, à établir qu'ils remontaient jusqu'aux Apôtres et jusqu'au Seigneur lui-même. Ainsi Origènes et d'autres ont classé Luc parmi les soixante-dix disciples ; d'autres ont voulu trouver dans Marc (14, 51) la preuve que cet Évangéliste avait été à la suite de Jésus. Notre témoignage au contraire exclut formellement la supposition que Marc ait appartenu à l'entourage immédiat du Seigneur. L'auteur de ce témoignage ne paraît donc pas avoir suivi ses propres conjectures ; des écrivains postérieurs soutiennent, même contradictoirement avec lui, que Marc avait connu personnellement le Sauveur. La mère de l'Évangéliste s'étant établie à Jérusalem et unie aux Apôtres aussitôt après l'Ascension, il eût été très facile de rendre plausible la connaissance personnelle de Marc avec le Christ.

Nous avons encore à défendre un autre point de la tradition ecclésiastique au sujet de Marc. Ce point n'est pas compris à la vérité dans le témoignage dont nous nous occupons; mais il peut aussi servir à prouver que nous devons peser avec soin les traditions qui se présentent à nous avec des garanties

extérieures solides, avant de leur substituer nos propres hypothèses. D'après Clément d'Alexandrie les anciens docteurs, οἱ ἀνέκαθεν πρεσβύτεροι, rapportaient que Marc écrivit son Évangile pour les Romains (Eus. v. 6, c. 14). L'Évangile contient quelques indications qui viennent confirmer cette tradition d'une manière frappante. On y trouve quelques mots latins qui ne se voient point dans les autres, κεντυρίων, σπεκουλάτωρ et le prix de la monnaie, du λεπτόν, y est évalué d'après le *quadrans* romain (12, 42). Quoique la langue des Grecs eût adopté moins de mots étrangers que celles des autres peuples, on comprend cependant que les termes militaires des Romains et les noms des monnaies ont dû s'introduire surtout dans les contrées que les troupes romaines occupaient ; de sorte que l'usage des mots que nous avons cité ne peut être regardé comme une preuve certaine. Il faut cependant observer que Matthieu, Luc, Josèphe, Plutarque et autres n'emploient nulle part le mot κεντυρίων, mais bien ἑκατόνταρχος ou ἑκατοντάρχης; et quand Plutarque se sert de mots tels que σπεκουλάτωρ, κοδράντης, il trouve nécessaire *d'y ajouter une explication; chez Marc, au contraire, ce dernier mot est employé lui-même comme explication.*

Celui qui croirait devoir attribuer à une source écrite l'accord des Évangélistes entr'eux, devrait suivre le chemin déjà frayé par la sagacité de Hug, examiner si Marc ne s'est point servi de Matthieu,

et si le texte de Marc n'était point au nombre des documents particuliers employés par Luc. On pourrait dire aussi que les trois Évangélistes ont puisé à une source commune de petits écrits particuliers, circonstance plus que suffisante pour expliquer leur concordance. Enfin, il serait encore bien plus facile d'arriver au but, en s'appropriant l'hypothèse de Gieseler sur la tradition orale des Évangiles; car on trouverait alors un appui dans le témoignage historique du prêtre Jean (Voy. Gieseler, p. 123). Il est vraisemblable que Pierre aura eu la coutume de présenter une courte esquisse de la vie du Seigneur, partant de l'époque à laquelle les Apôtres pensaient que leur témoignage commençait à être compétent, comme il le dit lui-même (Act. 1, 22). D'ailleurs les peintures de détails que nous trouvons chez Marc, les renseignements particuliers qu'il nous donne sur Pierre (c. 1, 36, s., 37, 13, 3, 16, 7,) ne nous prouvent-ils pas que le récit de cet Évangéliste émane d'un témoin oculaire?

Nous voulons revenir encore une fois ici à l'accusation si grave que le Dr Strauss a intentée contre l'auteur du second Évangile, précisément au sujet des détails dont nous venons de parler. Les critiques allemands n'ont du moins jamais contesté à nos Évangiles le mérite de parler au cœur avec une majesté simple, qui a même paru les toucher. Mais la vue plus pénétrante de notre critique a découvert, au milieu de la simplicité de Marc, une

ornementation déplacée. D'après lui toutes les additions qui sont propres à cet Évangile, *ne sont que des ornements dus à l'imagination hyperbolique de son auteur.* Nous avons montré combien cette thèse devient ridicule, lorsque celui qui la soutient admet en même temps que cet Évangile est une compilation de Matthieu et de Luc. Eclairons encore la question sous un autre rapport, et pour cela examinons la critique des deux récits miraculeux particuliers à l'Évangile de Marc (Marc 7, 32 et suiv. 8, 22 et suiv.). Notre auteur nous a répété assez souvent que la tradition populaire amoncelait les miracles comme l'avalanche amoncèle la neige. Or, dans le récit de Marc, le merveilleux est atténué par *une gradation* dans la guérison. Le critique nous a dit plus d'une fois que la tradition populaire aimait les contrastes subits, comme ceux que nous offrent ailleurs la lèpre qui disparaît en un clin-d'œil, ou l'homme paralytique depuis trente ans qui s'en va à l'instant même emportant son lit. Ici la cécité est remplacée peu à peu par la vue. Il nous a dit souvent que les miracles légendaires étaient invisibles et insaisissables. Dans le récit en question, nous avons des détails satisfaisants à cet égard. Le caractère historique des récits miraculeux se trouve donc ainsi chez Marc, plus que partout ailleurs, justifié par lui-même. On ne peut donc voir sans étonnement le critique baser ici ses attaques sur l'*existence* d'une

circonstance dont l'omission sert ailleurs de point de départ à ses accusations. C'est, en vérité, un précieux talent de savoir s'arranger de tout! Le critique raisonne ainsi : Le désir de *faire de l'effet* par des peintures exagérées et frappantes, a été comprimé ici évidemment, chez l'Evangéliste, par un intérêt plus puissant, celui de donner plus de crédibilité à son récit, en le rendant plus facile à imaginer. « Il est difficile de se figurer tout ce qui est soudain. » Nous l'avouons, dans la formation des légendes, il peut se manifester quelquefois une tendance à sacrifier l'*Effet*, pour obtenir plus de crédibilité en faisant procéder les choses avec une gradation qui les rende plus saisissables à l'imagination, tandis qu'ailleurs on cherchera à augmenter l'*Effet* par des circonstances *soudaines et frappantes*, aux dépens de la crédibilité. Mais supposer, comme notre auteur le fait ici, qu'un *seul et même écrivain* va, suivant son caprice, *tantôt soumettre à la loupe et exagérer d'une manière grotesque, tantôt regarder avec un verre diminuant et peindre en raccourci les faits* merveilleux que la tradition lui a livrés, c'est procéder contrairement à toute notion psychologique. Cette conduite est d'autant plus étonnante de la part de Strauss, que, d'après sa manière de voir, *on ne trouve partout ailleurs chez Marc qu'un penchant à l'exagération*. Par exemple, quelles preuves extraordinaires de la force d'imagination de l'Evangéliste ne trouve-t-il pas dans l'histoire du sourd-muet!

(Marc 7, 32 37.) Il ne nous montre, en cet endroit, rien moins que six exagérations au moyen desquelles Marc fait passer cette histoire du positif au superlatif : 1° Jésus conduit le sourd-muet loin du peuple. 2° Il met les doigts dans les oreilles de cet homme, et de la salive sur sa langue, ce qui rend la chose mystérieuse. 3° Jésus lève les yeux au ciel et jette un soupir, tandis qu'il n'y a aucune raison qui motive cette aspiration. 4° Jésus prononce le mot étranger Ephpheta, parole qui a ici quelque chose de mystérieux, (semblable du reste aux mots ταλίθὰ κοῦμι qu'on trouve Marc, c. 5, 41.) 5° Jésus, pour augmenter l'effet, défend au sourd-muet de dire à personne ce qui vient de se passer. 6° Les assistants ne s'étonnent pas simplement, mais, ὑπερπερισσῶς, c'est-à-dire, au-delà de toute mesure! On conviendra cependant que, pour que toutes ces circonstances puissent servir à prouver la force particulière de l'imagination de cet évangéliste, il faut qu'elles soient propres à ses récits. Par malheur, nous les retrouvons toutes dans d'autres histoires, chez les autres évangélistes. 1° Dans la guérison de la fille de Jaïre, tout le peuple est écarté, et les disciples eux-mêmes, excepté trois. (Luc 8 ; 31.). 2° Jésus met de la terre et de la salive sur les yeux de l'aveugle-né et l'envoie même à la piscine de Siloah (Jean, 9.). 3° Jésus regarde au ciel et fait une prière dans la résurrection de Lazare (Jean, 11, 41). 4° Les mots de Jésus sont

aussi rapportés dans Matthieu (27, 46.), 5° Jésus défend de répandre le bruit du miracle, selon ce même évangéliste (9, 30.). 6° Nous voyons les miracles produire un étonnement encore plus grand, d'après Matthieu (9 33.). Si les détails de ce genre étaient ajoutés volontairement par l'Évangéliste, ou involontairement par la tradition, on y reconnaîtrait souvent un but déterminé, celui de l'exagération. Au lieu de cela, nous ne trouvons en général dans la narration de Marc qu'une plus grande précision. Ainsi, là où Matthieu (9, 18) se sert du mot indéterminé *ἀρχων* Marc nous donne le nom de l'individu en question, Jaire, et désigne sa dignité avec plus de précision, *εἷς τῶν ἀρχισυναγώγων*. Lorsque Mathieu (15, 22) parle d'une *γυνὴ χαναναία*, Marc (7, 26) dit : *γυνὴ Ἑλληνὶς Συροφοινίκισσα τῷ γένει*. Dans beaucoup de cas même, les additions de Marc diminuent l'effet plutôt que de l'exagérer. Ainsi, Matthieu (27,16) appelle Barrabas *δέσμιος επίσημος*; et Marc dit seulement qu'il avait commis un meurtre dans une sédition. Marc nous donne souvent les noms de personnages que les autres ne connaissent point; et cette circonstance, dans l'opinion du critique, est aussi propre à appeler le soupçon sur lui qu'à le rendre digne de foi; car, dit-il, les apocryphes produisent les noms de beaucoup de personnages évangéliques que les Évangélistes eux-mêmes ne nomment point; tel est, par exemple, le nom de l'épouse de Pilate, qui s'appelle Procula,

ou Claudia Procula, dans l'Evangile de Nicodême et dans les autres sources apocryphes, ainsi que dans les Ethiopiens, suivant Ludolf, (Lex. Æthiop. 6, 341.). Mais tout critique raisonnable ne doit-il pas reconnaître que, lorsque des noms de ce genre sont produits à une époque rapprochée des événements, on doit les regarder, de prime abord, comme historiques, surtout quand on n'aperçoit aucune intention dans la mention de ces noms ?

Melanchton, dans son histoire de la vie de Luther, ne nous donne pas le nom de l'ami dont la mort subite fit une si profonde impression sur l'esprit du réformateur : cette omission seule doit-elle nous faire douter de la vérité du récit de Bavarus, autre ami de Luther, qui nous apprend que ce jeune homme se nommait Alexis ?

C. *Crédibilité de l'Histoire évangélique prouvée par l'Évangile de Jean.*

Si l'on excepte la polémique de la petite secte des Aloges, vers l'an 200, polémique qui ne prenait sa source que dans des préjugés dogmatiques, on ne voit, dans le cours des siècles, en dedans comme en dehors de l'Église chrétienne, aucun doute s'élever contre le fait de la rédaction de cet Evangile par l'apôtre dont il porte le nom. En 1792

seulement, Evanson, déiste anglais, vint attaquer son authenticité, par des raisons dogmatiques bien plus faibles encore que celles des Aloges. Ce doute s'éveilla aussi en Allemagne à cette même époque de négation, mais Bretschneider (dans ses *Probabilia* qui parurent en 1820) est le premier qui puisse réclamer la gloire d'avoir engagé la lutte avec des armes un peu vigoureuses. Cependant le résultat de cette dernière attaque, fut d'enraciner plus profondément, dans la conscience de tous les théologiens allemands, la conviction de l'authenticité de l'Evangile de Jean, lorsqu'on vit le Dr Bretschneider quitter le combat en s'avouant vaincu *; et depuis cette époque le doute ne fut plus reproduit nulle part, excepté peut-être dans l'Introduction du Dr de Wette **. Il fallait du courage pour renouveler le combat; car, dans la lutte précédente, on s'était servi de tant d'armes, et d'une tactique si habile, que c'était une question de savoir s'il en restait encore pour une nouvelle attaque. Il ne s'agissait pas seulement de s'élever contre la convic-

* Voyez dans les Annales de Philosophie chrétienne, sur cette polémique, les Articles sur le Dr Strauss et ses adversaires naturalistes et spéculatifs. (*Ann.*, 3e Sér., 1845.)
(*N. de l'Éditeur.*)

** Bruno Bauer a repris depuis l'idée du Dr Bretschneider. Voyez l'intéressant travail de M. le comte d'Horrer sur cet écrivain. (*Univ. cathol.*, t. xx, oct. 1845.)
(*N. de l'Éditeur.*)

tion historique de tous les savants théologiens du temps, il fallait encore venir profaner avec impudence le sanctuaire du sentiment religieux. En effet, si le quatrième Evangile n'était pas l'ouvrage de l'apôtre, cet Évangile, dont Herder disait « *la main d'un ange l'a écrit* », n'était plus que l'œuvre d'un *imposteur*. Les discours et les actions du Christ, dont cet Evangile seul nous parle, n'étaient plus qu'un recueil de fables. Le Dr Strauss a eu ce triste courage.

Nous avons déjà vu notre critique regarder en pitié les arguments historiques, et les laisser derrière lui comme des bastions en ruines, indignes d'une attaque sérieuse, pour se lancer hardiment dans le vaste champ des preuves internes : il suit ici la même marche et consacre dix lignes à l'attaque des preuves externes. Une bataille si vite gagnée ne pouvait manquer d'être bientôt regardée comme une bataille perdue.

Nous avons appris à connaître les exigences auxquelles il soumet une preuve externe pour lui reconnaître l'évidence. C'est de ce point de vue qu'il part pour avancer ce qui suit contre l'authenticité de notre Evangile (part. 1re, pag. 63) : « Nous n'a-« vons pas, en faveur de l'Evangile de Matthieu et de « celui de Jean, de témoignages tels que celui d'un « homme ayant connu ces apôtres, et qui viendrait « nous apprendre qu'ils ont écrit des Evangiles, « ceux-là mêmes que nous avons entre les mains

« et qui portent leurs noms. Polycarpe, qui doit « avoir connu Jean, ne nous dit rien de l'Evan- « gile, dans les fragments qui nous restent de ses « ouvrages : Irénée, son disciple, n'invoque pas le « témoignage de son maître en faveur de l'authen- « ticité de cet Evangile. Les Pères qui ont recueilli « avec le plus grand soin tous les anciens témoi- « gnages en faveur de nos Evangiles, n'ont rien « trouvé non plus en faveur de l'Evangile de Jean « dans les écrits de Papias lui-même, qui nous est « cependant désigné comme *auditeur de Jean.* » C'est là tout ce que notre critique oppose à cette masse de témoignages historiques que Bretschneider a combattus avec une adresse digne d'une meilleure cause. Mais ce qu'il y a ici de plus remarquable, c'est que, dans sa précipitation à fuir le terrain de l'histoire, Strauss ne s'est pas aperçu qu'il se trouvait placé dans une de ces rares circonstances où il pouvait obtenir, sur l'authenticité de l'auteur, des témoignages externes tels qu'il les avait lui-même demandés. Il est vrai que *parum desiderata effugiunt.* Nous n'avons pas l'intention de produire encore ici toute la suite des témoignages en faveur de l'authenticité du IVe Evangile : nous voulons seulement présenter les principaux documents, et ne nous arrêter un peu plus longtemps que sur les anciens témoignages. Cela est d'autant plus nécessaire, que les deux ouvrages les plus célèbres qui aient été opposés aux *Probabilia* de Bretschneider,

celui de Crome et celui de Hemsen, en suivant trop fidèlement l'ordre de l'ouvrage qu'il réfutaient, n'ont pas traité leur sujet avec assez de soin, dans un ordre parfait, ni avec assez de concision *.

Vers l'an 324, époque à laquelle le savant évêque de Césarée écrivait son Histoire ecclésiastique, il n'y avait aucune église dans la chrétienté qui n'eût reconnu l'authenticité de l'Evangile de Jean. Ce profond érudit, qui avait à ses ordres les bibliothèques chrétiennes les plus riches (celle de Pamphile, à Cesarée, et celle de l'Evêque Alexandre, à Jérusalem) et qui avait lu presque tous les monuments de l'antiquité chrétienne, n'avait pas connaissance que quelque part dans le sein de l'église orthodoxe, la moindre contestation se fût jamais

* L'Evangile de Saint-Jean a trouvé en Allemagne de nombreux défenseurs. On peut juger de la prodigieuse activité de la littérature théologique de ce pays par la simple indication des écrivains qui ont discuté cette question, soit en allemand, soit en latin. Ceux de nos lecteurs qui voudraient l'approfondir seront bien aises d'avoir quelques renseignements sur les sources.

EN ALLEMAND.

Schleker, Süsskind, C. Schmidt, Wegscheider, Eichhorn, Bertholdt, Göttinger, Bengel, Röhr, Wagnitz, Sartorius, Geisse, Winer, Olshausen, Hemsen, Crome, Goldhorn, Heydenreich, Hug, Guericke, Fischer, Lücke.

EN LATIN.

Glaser, Van Griethuysen, Kaiser, Stein, Calmberg, Usteri, Weber, Rettberg, Borger, Möller, Reinecke, Kuinoel.

(*N. de l'Éditeur.*)

élevée au sujet de l'authenticité de cet Evangile. Il dit (chapitre 24, l. 111) que cet Evangile « était connu de toutes les églises qui sont sous le ciel. » S'il s'était élevé une contestation à ce sujet, il n'est pas permis de douter qu'il ne l'eût mentionnée, lorsqu'on le voit exposer les difficultés contre les antilogies * avec une impartialité qui prouve que la voie de la recherche critique n'était pas la seule par laquelle il fût parvenu à la certitude de la foi.

La plupart de ces écrits de l'antiquité chrétienne, que le savant Evêque de Césarée avait sous les yeux, ne sont point, il est vrai, parvenus jusqu'à nous, et il nous serait impossible de le suivre pas à pas dans ses recherches. Il nous reste cependant encore assez de fragments des écrits perdus ou au moins assez de renseignements qui les concernent, pour que nous puissions asseoir un jugement indépendant. Lorsque nous examinons les témoignages sur l'auteur du IV[e] Evangile, il serait injuste de perdre de vue que nous ne pouvons demander des *assurances positives* de son authenticité, quand aucun doute n'avait encore rendu la question contestable. Par conséquent la preuve ne peut être tirée que de *citations* de l'Evangile. Ces citations remplacent complètement des assurances déterminées, puisqu'on ne tirait jamais une

* On appelle ainsi les contradictions apparentes de l'Evangile. *(N. de l'Éditeur.)*

preuve dogmatique d'un passage de quelqu'écrit sans regarder son auteur comme un homme apostolique. Il ne faut pas non plus s'attendre à trouver, à côté de ces citations, l'indication du livre et du chapitre ; la manière dont l'ancien testament est cité dans le nouveau (voyez Hébr. 1, 7, 8, 10, 2, 6,), nous montre qu'on présupposait une connaissance complète de ces écrits sacrés, et qu'on se contentait d'indiquer en général d'où étaient empruntées les citations (2 Tim. 3, 15) ou même qu'on les encadrait dans le discours, sans aucune espèce d'indication. Irénée, évêque de Lyon, dès l'an 177, avait passé sa jeunesse dans l'Asie-Mineure, au milieu de l'ancien cercle d'action de l'apôtre, et avait connu un grand nombre de disciples des apôtres, aux témoignages desquels il a coutume d'en référer. Il avait même vu Polycarpe, qu'il se rappelait avoir entendu avec la plus grande émotion, dans sa première jeunesse, raconter les histoires des apôtres. Or, le témoignage de cet évêque nous apprend que Jean est mort dans l'âge le plus avancé, sous le règne de Trajan, qui monta sur le trône en 98 et régna jusqu'en 117. On convient unanimement que, durant la vie de l'apôtre, il eût été impossible de répandre dans les églises chrétiennes un Evangile qui lui fût faussement attribué; et il faut bien admettre qu'une semblable imposture ne pouvait devenir possible, qu'un temps considérable après sa mort. L'âge avancé auquel parvint l'E-

vangéliste, les voyages d'inspection qu'il fit, d'après Eusèbe (liv. III, C. 23), et la grande extension du Christianisme dans l'Asie-Mineure *, ne nous permettent pas de douter qu'il n'y eût dans ce pays bien des chrétiens qui avaient eu l'occasion de connaître l'homme qui était alors le soutien de la foi dans ces contrées : son enseignement devait les avoir mis plus ou moins en état de prononcer sur l'authenticité d'une histoire de la vie de Jésus attribuée à leur maître. Or, dès l'an 130, — cinquante ans après la mort de l'apôtre, — nous trouvons cet Evangile reconnu comme son ouvrage, non-seulement dans son cercle d'action primitif, non-seulement chez les chrétiens orthodoxes, mais chez les hérétiques, et même chez les païens. Parmi les chrétiens orthodoxes, nous citerons Justin, grand voyageur qui avait été en Palestine, en Italie, en Asie-Mineure, qui avait séjourné à Ephèse, et dont les ouvrages, écrits de 140 à 160, contiennent bien des passages de l'Evangile de Jean encadrés dans le discours. Parmi les hérétiques, nous mentionnerons Valentin, qui vint d'Egypte à Rome vers l'an 140, et son disciple Héracléon qui écrivit un commentaire sur l'Evangile de Jean. On voit, d'après cela, que, dès cette époque, cet Evangile

* Cette extension nous est connue par la lettre de Pline de Bithynie qui écrivait à peu près à l'époque de la mort de l'apôtre.

devait être connu en Egypte aussi bien qu'en Italie. Montan, qui parut en Phrygie vers l'an 140, nous prouve qu'il était aussi reconnu en Asie-Mineure. Il est pareillement incontestable que le philosophe païen Celse, qui avait voyagé en Palestine, en Syrie et en Asie-Mineure, et qui a écrit, vers l'an 140, son ouvrage de controverse contre les chrétiens, a connu notre Evangile. Tout ce que nous venons d'avancer se démontre positivement. Mais on peut aussi conclure négativement qu'il ne peut avoir existé aucun doute sur son authenticité ; car les Pères de l'Église auraient agi ici comme ailleurs, où nous les voyons toujours, lorsque des hérétiques s'appuient sur des écrits apocryphes, opposer à ceux-ci le peu de valeur de leur point d'appui. Or, les Gnostiques s'appuient principalement sur le préambule de l'Evangile de Jean, et les Montanites sur la promesse du Saint-Esprit; et cependant aucun de leurs adversaires orthodoxes n'attaque la base de leurs assertions.

Ces circonstances suffisent pour rendre invraisemblables au plus haut degré l'admission d'une fausse attribution de l'Evangile à l'apôtre du Seigneur, sans cependant qu'elles soient encore de nature à démontrer son *impossibilité* totale ; mais en remontant à des temps encore plus rapprochés de Jean, nous décrouvrons qu'on peut donner, touchant l'authenticité de l'Evangile, la garantie même que la

critique sceptique de Strauss a demandée. Car nous pouvons nommer des amis de Jean qui témoignent de la rédaction de notre Evangile par l'apôtre, aussi bien que de la crédibilité de son contenu ; et nous sommes à même de démontrer que ces deux amis et disciples de Jean dont le Dr Strauss nous a défié de produire les témoignages, viennent précisément déposer en faveur de la rédaction du quatrième Evangile par Jean.

Il est certainement bien rare, dans la critique littéraire, de trouver joint à un ouvrage le témoignage des amis de l'auteur en faveur de l'authenticité et de la crédibilité de ses écrits. L'Evangile de Jean nous offre une de ces rares exceptions, dans les versets 24 et 25 du chapitre 21. On est frappé, dans ces deux versets, de l'emploi alternatif du singulier et du pluriel, οἴδαμεν et οἶμαι, circonstance qui, envisagée au point de vue purement exégétique, laisse tout-à-fait incertain, si c'est une ou plusieurs personnes qui rendent le témoignage. Car il est aussi facile d'admettre que le pluriel à été employé la première fois rhétoriquement, que de penser que celui qui a parlé dans le 24e v. collectivement au nom des autres, vient ensuite dans le 28e parler en son propre nom. On pourrait même, toujours à ce point de vue, aller jusqu'à soupçonner que le verset 25 est d'une autre main et a été ajusté plus tard au v. 24. Maintenant, comme en jetant un coup-d'œil sur les circonstan-

ces et les rapports particuliers, il est plus naturel de penser qu'un témoignage de ce genre émane de plusieurs hommes que d'un seul, nous nous rangeons à l'opinion générale, qui regarde le pluriel comme désignant une pluralité de témoins. Mais quels sont donc ces témoins qui viennent nous dire que le disciple dont il a été question précédemment est celui-là même qui a écrit cet Evangile; et, en second lieu, que cet Evangile contient la vérité, et qu'ils le savent? Il est vrai qu'ils ne se sont pas nommés, et que cette circonstance paraît, au premier coup-d'œil, ôter un grand poids à leur témoignage. Mais, en y regardant de plus près, on voit qu'elle ne peut au contraire que lui donner plus d'autorité. Car est-il possible d'admettre que si un copiste sans mission ou un faussaire des temps postérieurs avait voulu donner à la crédibilité de l'Evangile une confirmation apocryphe, il fût venu ajouter cette confirmation sans y attacher son nom, et l'eût privé par là de tout son poids? N'est-ce pas au contraire, en général, le signe d'un écrit apocryphe, lorsque la personnalité de l'écrivain s'y produit d'une manière choquante? Ce témoignage ainsi rendu ne pouvait avoir d'importance que dans la seule présupposition que les premiers lecteurs de l'Evangile sauraient de qui il venait. Or, il était impossible que ces témoins pussent compter être connus des lecteurs, s'ils n'étaient pas en position d'être réputés compétents

pour rendre un pareil témoignage, s'ils n'étaient pas des membres célèbres de l'église d'Ephèse. Aussi l'opinion générale regarde-t-elle ces témoins comme des prêtres d'Ephèse, ou au moins comme des amis de l'apôtre qui avaient peut-être été aussi disciples du Seigneur (μαθηταί του Κυρίου), et qui ne s'appuyaient pas sur des raisons subjectives, mais bien sur des raisons objectives, pour confirmer la crédibilité de ses récits. Papias nous apprend qu'après la mort de Jean il y avait dans l'Asie-Mineure des disciples du Seigneur, tels qu'Aristion et le prêtre Jean. Un fragment latin du second siècle reproduit par Muratori, nous apprend que les compagnons du vieil apôtre, disciples du Seigneur comme lui, l'avaient engagé à écrire l'Evangile; et le Dr Credner, dans son *Introduction* (pag. 237) est porté à croire que ce témoignage vient d'eux. Voici donc une preuve d'authenticité presque complètement dans la forme demandée par le scepticisme historique de notre critique.

Mais outre cela, Papias, qui avait entendu Jean lui-même, et Polycarpe, qui avait vécu avec lui et avec les autres prêtres et qui avait été sacré évêque de Smyrne par Jean lui-même, ces hommes des premiers temps, dont le critique nous a sommés de produire les témoignages, viennent aussi remplir les conditions qu'il a posées. Nous ne pouvons pas, il est vrai, produire des citations de

notre Evangile tirées des écrits de ces deux hommes; mais quels sont donc les monuments écrits qui nous sont restés d'eux? la lettre aux Philippiens, de Polycarpe, dont trente-neuf chapitres très-courts ont été seuls conservés, et quelques fragments, en petit nombre, de Papias. Néanmoins ce fragment si court de l'épître de Polycarpe nous offre une allusion positive à un passage de la première épître de Jean (I. Jean, 4, 3.) : Πᾶσ γὰρ, ὃσ ἄν μὴ ὁμολογῇ Ἰησοῦν Κρὶστὸν ἐν σαρκι ἐληλυθέναι, Ἀντίχρίστόσ ἐστι· καὶ ὃσ ἄν μὴ ὁμολογῇ τὸ μαρτύριον τοῦ σταυροῦ ἐκ διαβόλου ἐστί. Eusèbe (l. 3, c. 39) nous assure aussi que l'ouvrage de Papias contient des citations de la première épître de Jean et de la première épître de Pierre. Or, il est reconnu que cette première épître ne peut appartenir à un autre auteur que celui de l'Evangile, et que l'authenticité de ces deux ouvrages doit subsister ou tomber en même temps. Ce point une fois admis (et Bretschneider lui-même se déclare pour cette opinion), on ne peut reconnaître l'origine apostolique de la première épître de Jean, sans reconnaître aussi celle de l'Evangile; et le quatrième Evangile se trouve *confirmé par le témoignage de deux hommes qui ont eu des relations personnelles avec l'apôtre.*

Après avoir satisfait aux exigences exorbitantes de la nouvelle critique, il semble superflu de produire d'autres témoignages. Cependant nous en citerons encore un. Parmi les hommes qui ont connu

l'Apôtre, il en est trois dont il nous reste des monuments écrits : ces monuments sont une épître de Barnabé, une épître de Clément Romain, et plusieurs épîtres d'Ignace, évêque d'Antioche. Que nous ne trouvions aucune citation de notre évangile dans les écrits d'ailleurs si courts de ces hommes, cela ne doit étonner personne, au moins pour ce qui regarde les deux premiers, puisqu'ils vivaient en dehors de l'Asie-Mineure, et que l'évangile, ayant été écrit tard, pouvait n'être pas encore parvenu jusqu'à eux *. Ignace était plus à portée de connaître l'œuvre de Jean; aussi nous trouvons chez lui, à côté de quelques passages douteux, une allusion incontestable à un passage de notre évangile. Dans celle de ses épîtres qui précisément porte le cachet le plus visible de l'originalité, dans l'épître aux Romains (c. 7), on trouve l'allusion suivante à Jean (6, 32, 33, 48, 51-58) : Οὐχ ἥδομαι τροφῇ φθορᾶς οὐδὲ ἡδοναῖς τοῦ βίου τούτου. Αρτον θεοῦ θέλω, ἄρτον οὐράνιον, ἄρτον ζωῆς, ὅς εστι σὰρξ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ κ. τ. λ. Καί πόμα θεοῦ θέλω τὸ αἷμα αὐτοῦ, ὅ ἐστιν ἀγάπη ἄφθαρτος και ἀένναος ζωή. Il est possible que ces expressions ne soient pas des allusions à l'évangile écrit, mais des souvenirs de la prédication apostolique : leur importance n'en reste pas moins la même pour notre discussion, puisqu'elles prouvent, en tout cas, que les

* L'Épître de Clément a été écrite à peu près vers le temps de l'Apôtre.

phrases et les idées de ce genre, dont beaucoup de critiques veulent maintenant chercher la source dans le Gnosticisme alexandrin, étaient propres à l'enseignement de Jean.

Nous en resterons là dans l'appréciation des témoignages externes en faveur de notre évangile, pour entrer dans le domaine où la critique de Strauss se sent à l'aise, comme sur son terrain. Nous n'avons point affaire ici, à une seule exception près, à des armes nouvelles ; ce sont les vieilles armes usées depuis le troisième siècle, qu'on vient nous opposer ; seulement, on a eu soin de les aiguiser et de leur donner un fil si fin, qu'il n'y a pas lieu de s'étonner si elles s'ébrèchent dans l'occasion. Les Pères et les Docteurs de l'Église chrétienne n'étaient point assez dépourvus de logique, pour ne pas s'être aperçus d'une foule de contradictions apparentes, en comparant les trois premiers évangiles avec le quatrième. Cependant la secte des Aloges a vu seule, dans cette différence, une preuve concluante de la non-authenticité de l'évangile. La nouvelle critique a marché sur les traces de ces sectaires, et a commencé par s'appuyer sur les contradictions historiques. Si les talents littéraires des premiers Pères paraissent peu distingués, si ces Pères ont eu des affaires importantes qui les empêchaient de cultiver leur style, ils n'en ont pas moins reconnu, dans l'exposition du quatrième évangile, le vol de l'aigle qui prend son essor dans les nues, pendant

que les autres restent sur la terre. Mais il a été réservé à la nouvelle critique allemande de puiser dans cette *différence entre les Évangiles*, la seconde classe de ses arguments internes contre l'authenticité de l'Evangile. Avant de parler de ces deux classes d'arguments, nous voulons examiner ce qui est complètement particulier à la nouvelle critique.

Le Dr Strauss croit avoir remarqué que, dans notre quatrième Evangile, Jacques, le frère de Jean, est mis sur l'arrière plan, et que Jean est placé en avant, plus que Pierre lui-même. Cette circonstance, jointe à l'épithète honorable et mystérieuse de « *disciple que le Seigneur aimait, qui avait reposé* « *sur la poitrine du Seigneur*, » indique clairement, selon lui, un auteur autre que l'Apôtre, un homme appartenant à « l'école de Jean, » qui avait à peine entendu parler du frère de Jean, mis à mort de très-bonne heure, et dont le but était de poser une auréole de gloire sur la tête du chef de son Eglise, et de le placer avant Pierre, l'apôtre des Juifs. Notre critique croit voir, dans cet Evangile, toutes les couronnes se réunir sur la tête du vieil apôtre d'une manière très frappante, très significative; et cet homme modeste, qui voile si souvent sa personnalité sous la moins prétentieuse des épithètes, « *l'autre disciple*, » se change à ses yeux en un *Octave* aspirant à la domination de l'Univers. « On ne peut assez s'étonner, » dit-il, « de voir le « triumvirat de Pierre, de Jacques et de Jean,

« presque changé en une monarchie ; et de voir, « après que Jacques eut été écarté, comme Lépide, « la question se poser entre Pierre et Jean, comme « entre Antoine et Octave, de telle manière que le « dernier a presque supplanté l'autre dans ses pré- « tentions à un rang supérieur ou même égal au « sien. » Certes, l'accusation d'ignorance de la philosophie critique, que Vogel a portée contre Jean (pag. 127), n'a pas paru plus étonnante que ce reproche d'aspirer à la domination universelle, tombant précisément sur le disciple qui seul nous a raconté le lavement des pieds.

Voyons si nous pourrons réussir à le justifier. « Le « nom seul de Jacques, » dit la critique, « n'est pas « mentionné une fois dans le quatrième Évangile: « une seule fois dans l'*appendice* (21, 2), il est ques- « tion des fils de Zébédée. » Pour ce qui est de Pierre, *à la vérité*, poursuit Strauss, « il (le quatrième « Évangéliste) le place aussi parmi les premiers qui « ont suivi Jésus ; il ne le met pas en avant plus « rarement que les synoptiques ; il ne cache pas « le surnom honorable que lui a donné Jésus « (1,43) ; il lui met dans la bouche une confession « qui ne paraît être qu'une variante du célèbre « passage de Matthieu (16,16.) ; d'après lui aussi, « Pierre se jette dans la mer pour aller plus vite « vers Jésus (21,7.) ; dans la Cène et dans le « jardin de Gethsémani, il donne à Pierre un « rôle encore plus actif que les synoptiques (13,

« 6. 18, 10.); il ne lui dérobe pas l'honneur « d'avoir suivi Jésus dans le palais du grand-prêtre « (18, 25.), et d'être allé des premiers au tombeau « après la résurrection (20, 3.); il nous raconte « même encore un entretien particulier de Jésus ressuscité avec Pierre (21, 15.). *Mais* le quatrième « évangile a une manière qui lui est propre de « présenter ces prérogatives de Pierre, pour les « affaiblir et placer celui-ci dans l'ombre, afin « de faire ressortir Jean. Sans doute, il montre « Pierre en communication avec Jésus dès le commencement; *mais* il ne le fait arriver jusqu'à « Jésus que par l'entremise d'André. *A la vérité*, « Pierre se met en peine, d'une manière toute particulière, de découvrir le traître; *mais* il ne peut se « tourner immédiatement vers Jésus, et est obligé « d'employer la médiation de Jean, qui repose ἐν τῷ « κόλπῳ τοῦ Ἰησοῦ (13, 23). Pierre, *il est vrai*, entre avec Jésus dans le palais du grand prêtre; *mais* « d'après le quatrième évangile, Jean entre avec lui, « et Pierre ne doit son entrée qu'à la médiation de « celui-ci, qui était connu du grand prêtre (18, 15.). « Pierre, *il est vrai*, après la résurrection, se jette « à la mer pour aller au-devant de Jésus; *mais* ce « n'est qu'après que Jean a reconnu le Seigneur « dans celui qui est sur le rivage (21, 7.). Pierre, « *il est vrai*, a l'insigne honneur de se voir annoncer son martyre; *mais* Jean obtient la distinction de rester jusqu'à ce que le Seigneur vienne.

« Enfin (ceci est le plus frappant), tandis que, « d'après Luc (24,12.), Pierre, le premier des apô- « tres, vient seul visiter le tombeau vide de Jésus res- « suscité, le quatrième évangile le fait accompagner « par Jean, et nous montre celui-ci courant devant « Pierre et arrivant le premier au tombeau. *Il est* « *vrai* que Pierre entre dans le tombeau avant Jean ; « *mais* c'est de ce dernier qu'il est dit d'abord : « Et « il vit et il crut. »

N'y a-t-il donc rien à opposer à tout ceci ? L'Évangéliste est-il, par le fait, aussi coupable qu'il le paraît au premier coup d'œil ? En y regardant de plus près, nous voyons que notre critique a fait complètement ce qu'on appelle, dans la vie ordinaire, un *quiproquo*, en venant, avec un aplomb et une impartialité admirables, placer à charge ce qui devait être à décharge, et à décharge ce qui devait être à charge : c'est-à-dire qu'il a mis à la fin de la phrase, avec un *mais*, ce qui aurait dû être au commencement, avec *il est vrai*, et au commencement, avec *il est vrai*, ce qui aurait dû être à la fin, avec *mais*. Ainsi, pour repousser cette accusation, nous n'avons pas autre chose à faire que de rétablir l'ordre de la phrase. Strauss accuse en outre l'auteur de l'Évangile, si c'est Jean, d'avoir manqué d'esprit de famille, en plaçant dans l'ombre son frère Jacques, contre toutes les convenances. Mais nous retrouvons ici un nouveau cas où le critique, par une injustice criante, coupe tous les chemins

à l'histoire évangélique; car si l'amour fraternel avait placé Jacques à la première place en l'entourant d'honneurs et de louanges, Strauss n'eût pas manqué de faire peser sur la tête de ce tendre frère l'accusation encore plus grave d'une *intention* évidemment apocryphe !

Les découvertes particulières du critique n'étaient pas suffisantes pour amener la conclusion de l'inauthenticité; aussi allons-nous passer maintenant aux arguments qu'il a seulement revêtus d'une forme plus incisive, c'est-à-dire aux arguments tirés de l'histoire et des discours de Jésus. Voici les principales différences historiques qui ont frappé Strauss et les critiques qui l'ont précédé dans la comparaison des trois premiers Évangiles avec le quatrième : différences 1° par rapport à la sphère d'activité de Jésus; 2° par rapport à la durée de son activité; 3° par rapport à la conduite de Jésus avant le crucifiement; 4° par rapport au jour de la dernière cène; 5° par rapport à l'heure du crucifiement; 6° par rapport à l'histoire de la résurrection.

Quant au théâtre de l'activité du Sauveur, il ne paraît pas, dans les synoptiques, s'étendre au-delà des frontières de la Galilée, depuis le Baptême jusqu'au dernier voyage à Jérusalem; tandis que Jean nous montre Jésus à Jérusalem aux quatre grandes fêtes, et nous le présente enseignant et agissant pendant assez longtemps en Judée et dans le pays de

Samarie. Le Dr Schneckenburger a tiré un de ses arguments les plus forts contre l'authenticité de Matthieu, du silence de son Évangile sur l'activité de Jésus en dehors de la Galilée. La critique nouvelle ne voit pas de possibilité d'accommodement à propos d'une foule de détails de peu d'importance; elle ne doit donc pas, à bien plus forte raison, en trouver sur un point aussi capital. Cependant nous voyons ici Strauss dans l'embarras; et il hésite à prononcer lequel des deux récits évangéliques est conforme à la vérité historique. D'après la règle qu'il a adoptée, de considérer comme faux le récit qui glorifie le plus la personne de Jésus, son penchant dominant le porte à enfermer le Messie galiléen dans le petit coin de terre qui lui a donné le jour. Il s'exprime ainsi: « Quoiqu'il n'y ait qu'un seul voyage à Jérusalem qui soit historique, il est naturel de penser « que la tradition populaire ait été tentée d'en « admettre, petit à petit, plusieurs, ne pouvant se « persuader, à son point de vue, qu'une lumière « telle que Jésus, soit restée aussi longtemps sous « le boisseau, et ne soit pas venue plus tôt et à « différentes reprises se placer sur le chandelier, à « Jérusalem (Matth. 5, 15.). » D'un autre côté, il se demande s'il est croyable que Jésus ait laissé de côté l'observance des plus grandes fêtes, et si des séjours précédents à Jérusalem ne sont pas nécessaires pour expliquer la grande inimitié existant entre lui et les princes du peuple : puis il termine

sans conclusion positive et sans rien décider, pour se garder, nous dit-il lui-même, « de tout jugement « précipité. » La précipitation eût été en effet dangereuse pour la critique ; car, si elle avait pris réellement parti pour le quatrième Évangile, ce qu'elle eût été forcée de faire, elle aurait transgressé elle-même, en donnant la victoire au récit qui glorifie le Messie, la triste règle qui avait déjà arraché les plus beaux fleurons de la couronne du Christ. Que serait devenu, dans ce cas, le principe fondamental suivi dans la critique de Jean, qui attribue toujours à l'imagination de l'auteur tout ce que son récit ajoute à celui des autres ? Nous avons ici deux sortes de questions à examiner. 1° Les évangiles synoptiques contiennent-ils des indications de plusieurs séjours de Jésus à Jérusalem ? 2° Pourquoi ne renferment-ils pas, comme Jean, des récits spéciaux à ce sujet ?

Les circonstances rapportées par le Dr Strauss lui-même parlent déjà très fortement en faveur de plusieurs séjours à Jérusalem ; car elles ont eu la puissance de lui faire transgresser sa règle si positive, d'abandonner toujours ce qui glorifie le Messie, et elles ont ébranlé, jusque dans ses fondements, un des arguments auxquels il attache cependant l'importance la plus exagérée. En outre, le critique a encore appelé l'attention sur un passage des synoptiques, dans lequel il est impossible de ne pas voir la présupposition de plusieurs séjours dans la capitale

de la Judée. Seulement, conformément à la misérable logique qu'il a déjà suivie, et qui consiste à présenter comme à charge, ce qui est réellement à décharge, il désigne ce passage comme « un détail isolé, *très dangereux pour les synoptiques.* » Qu'il soit très dangereux, nous en conviendrons aisément; seulement, ce n'est pas pour les synoptiques, mais bien pour l'hypothèse de Strauss, qui s'appuie sur ce que ceux-ci n'ont aucune connaissance de plusieurs séjours à Jérusalem. D'ailleurs, le récit des trois premiers Évangiles, sur la réception faite à Jésus, et sur la masse de peuple qui va à sa rencontre, présuppose plusieurs séjours dans cette ville (Matthieu 21, 8.). Un tel enthousiasme a-t-il pu être excité seulement par ce que les chefs de la ville avaient entendu dire du Docteur Galiléen? Et en supposant que l'enthousiasme de la masse du peuple puisse s'expliquer ainsi, Joseph d'Arimathie, membre du sanhédrin, qui paraît comme disciple du Seigneur, n'est-il pas une nouvelle preuve d'une influence antérieure de Jésus à Jérusalem? En outre, les cent vingt disciples mentionnés dans les Actes (1-15), étaient-ils donc tous Galiléens? La recommandation de Jésus (Matthieu 26, 18.), à l'occasion de la Cène, et la métairie de Gethsémani, où il se réunissait souvent avec ses disciples (Jean 18, 2.), n'indiquent-elles pas des adhérents dans la capitale? Enfin, Luc (10, 38-42.) nous raconte

une scène que nous savons s'être passée à Béthanie, dans le voisinage de Jérusalem. Il est donc positif que les trois premiers évangiles contiennent des indications de plusieurs séjours dans cette ville ; et ce fait confirme, de la manière la plus forte, l'opinion générale mise de nouveau en doute par Strauss, savoir, que Jean raconte seulement avec plus de précision que les autres.

Maintenant, pourquoi les synoptiques ne racontent-ils pas les voyages à l'occasion des fêtes, et les évènements qui s'y sont passés ? Nous ferons d'abord remarquer en général qu'il est presque toujours excessivement difficile et délicat de répondre à une question telle que celle-ci : Pourquoi un historien, et particulièrement un auteur de *Mémoires*, parle-t-il d'une chose, et passe-t-il telle autre chose sous silence ? La connaissance des circonstances dans lesquelles il écrit, peut seule mettre en état de répondre d'une manière satisfaisante ; et souvent même cette connaissance ne suffit pas, par exemple lorsque l'auteur a été mal servi par ses souvenirs ; ce qui est en dehors de toutes les combinaisons historiques. Nous engageons à lire, à ce sujet, ce qu'un des plus célèbres auteurs de *Mémoires* du siècle présent nous apprend sur les hasards qui l'ont dirigé dans son récit des évènements, et sur la forte influence de la simple association des idées *.

* Voyez Bourrienne, *Mémoires sur Napoléon*, IV, p. 126.

La question spéciale qui nous occupe, est intimement liée à celle des rapports d'affinité entre les trois premiers évangiles. Pourquoi, par exemple, Marc et Matthieu ne parlent-ils pas de la résurrection du fils de la veuve de Naïm ? De quelle importance cependant une résurrection de plus ne devait-elle pas être pour eux ? Nous avons fait remarquer combien peu la science a été jusqu'ici en état de placer dans un jour satisfaisant les affinités entre les évangiles. Cela étant, nous n'éprouverions point d'embarras, quand nous serions forcés d'avouer notre incapacité à donner une réponse à la question qui nous a été posée. Cependant, nous pouvons au moins faire les observations suivantes : 1° selon toute vraisemblance, le récit de Luc mentionne plus d'un voyage à l'occasion de la Pâque ; et la nouvelle critique le reconnaît elle-même. Ne paraît-il pas incroyable que tout ce qui est compris entre le verset 51 du 9° chapitre de Luc (où il est question du dernier voyage à Jérusalem) et le verset 28 du chapitre 19, ait pu se passer dans ce dernier voyage vers la capitale ? D'après Jean, en effet, ce n'est pas de la Galilée que Jésus partit la dernière fois pour Jérusalem ; de plus nous retrouvons le Sauveur en Galilée au chap. 13 de Luc (v. 31), et le chap. 17 (v. 11), renferme de nouveau la mention du voyage à Jérusalem, en faisant passer Jésus par la Samarie, de même que dans le voyage dont il est question au chapitre 9, v. 52. — 2° Comme on ne

peut admettre, par toutes les raisons alléguées précédemment, que les trois premiers Évangélistes n'aient eu aucune connaissance des autres voyages à l'occasion des fêtes; et qu'en outre Luc (10, 38) nous fournit un document positif, qui prouve qu'un grand nombre des faits racontés sans désignation précise de lieu, se sont passés dans la capitale ou dans ses environs, nous sommes autorisés à conclure que, parmi les scènes qui nous sont ainsi racontées il s'en trouve beaucoup qui appartiennent aux voyages de Jérusalem. 3° Il est reconnu que la tradition évangélique écrite dans les synoptiques, a pour base un cercle de traditions orales. Or, celles-ci furent exposées pour la première fois à Jérusalem, par les disciples galiléens, en grande partie devant des hommes instruits des événements qui s'étaient passés à Jérusalem. N'est-il donc pas croyable qu'ils se soient principalement attachés à raconter les miracles faits en Galilée?

La question de la durée de l'activité du Christ est essentiellement liée à celle du théâtre de cette même activité, puisqu'elles sont déterminées toutes les deux par le nombre des fêtes de Pâque mentionné dans l'Évangile de Jean. La critique, ayant évité de se prononcer sur la première question, a dû suivre la même marche relativement à la seconde. Aussi, se contente-t-elle de présenter ici plusieurs possibilités, ne s'attachant, comme nous l'avons

montré précédemment, qu'à jeter le plus d'incertitude possible sur la question.

Plus on approche de la fin de la vie du Sauveur, plus les différences augmentent. On ne peut s'attendre à nous voir discuter ici en détail toutes ces difficultés; nous nous contenterons de donner les principales raisons qui peuvent servir à les résoudre. Seulement, pour ce qui regarde la question de la dernière cène, nous renverrons à la nouvelle édition de notre *Commentaire sur Jean*, pour ne pas fatiguer par trop de longueurs.

La première difficulté qui s'offre au critique, est le contraste frappant que présente le Sauveur priant dans un ravissement solennel dans lequel, d'après Jean, il parle au passé de la vie de la terre (Jean 17, 11, 12.), et ce même Sauveur luttant, d'après les synoptiques, dans le jardin de Gethsémani.

Notre critique suit encore ici sa méthode, qui consiste à annuler les deux termes de la différence, au lieu de concilier la différence elle-même; et le doute, après s'être porté à droite avec Bretschneider, et à gauche avec Usteri, vient ici, avec Strauss, anéantir les deux faces de l'histoire. Jusqu'ici on avait toujours considéré les deux termes de la différence comme séparés et éloignés l'un de l'autre; mais ici, d'après une tactique toute nouvelle, on les rapproche pour en faire les membres d'une même progression, dont le dénouement est qu'il

ne s'est absolument rien passé. En effet, si une lutte, une victoire anticipée, et même la simple prévision de la passion est impossible, *ut ait philosophus* *, la victoire anticipée dont Jean fait honneur à Jésus, doit se réduire à la lutte dont nous parlent les synoptiques, et cette lutte doit se résoudre en une simple prévision inventée par la piété de la tradition populaire ; il ne reste donc en définitive qu'un néant, contre lequel *la Philosophie* n'a plus rien à alléguer.

Ecoutons Strauss lui-même à ce propos : « Le « dilemme posé ci-dessus se trouve ainsi annulé ; « car ce n'est plus une seule exposition des der- « nières heures de Jésus avant son emprisonne- « ment, qui est mythique, mais toutes le sont. « Seulement, pour caractériser la différence de « valeur historique qui existe entre le récit des « synoptiques et celui de Jean, nous dirons que « la première version est une formation du second « degré, et la seconde une formation du troi- « sième. En effet, si l'exposition commune à Jean « et aux synoptiques, concernant la prescience de « la Passion, est la première transformation que « la piété de la tradition populaire a faire subir à « l'histoire réelle de Jésus, l'anticipation des souf- « frances de cette Passion elle-même, chez les

* Allusion à Hégel, qui nie la possibilité du surnaturel.
(Note de l'Éditeur).

« synoptiques, est le second degré du mythe. « Mais, lorsque Jean vient nous dire (12, 27 et « suiv.) que Jésus, tout en ayant prévu et pressenti « déjà la Passion, a cependant longtemps d'avance « remporté sur elle une victoire complète, et qu'il « l'a envisagée avec un calme inébranlable, au mo- « ment même où elle était imminente, c'est bien « alors le troisième et le plus haut degré d'une « exagération, pieuse sans doute, mais complète- « ment contraire à l'histoire. »

Un bon sens impartial suffit assurément pour faire justice d'une pareille critique. Nous nous bornerons donc à une seule remarque. Notre exégète suppose que le quatrième évangéliste a toujours été exclusivement guidé par le désir de glorifier Jésus. Mais alors pourquoi cet évangéliste nous peint-il (12, 27.) le Sauveur dans un état qui rappelle la scène de Gethsémani? Des critiques n'ont-ils pas même supposé que Jean avait antidaté cet évènement? Et Strauss n'a-t-il pas voulu voir dans ce passage un reste de la tradition sur la lutte du Jardin des Oliviers, parvenu jusqu'à Jean sous une forme « *passablement altérée ?* » En outre, la tradition synoptique n'entend-elle pas bien mal ses intérêts? Au lieu de marcher droit à son but (la glorification du Messie), en nous exagérant l'intrépidité de Jésus, elle vient, tout au contraire, nous le montrer engagé dans un combat hu-

miliant. Or, de l'aveu de Strauss, elle n'a d'autre avantage à supposer cette lutte, que d'attribuer au Sauveur une *souffrance anticipée ;* mais cette circonstance n'apporte aucun *embellissement* essentiel à l'histoire de Jésus, puisque sa prescience de sa passion était déjà constatée d'ailleurs. La tradition synoptique n'a fait ici que donner de la peine aux évangélistes apocryphes; car, mieux éclairés sur leurs intérêts, ils ont cherché à réparer cette bévue des premiers évangélistes, en nous présentant cette crainte de la mort comme une ruse de Jésus pour attraper le Diable (Evang. de Nicod. dans Thilo, p. 806.)

Quant à la question sur le jour du crucifiement, elle est étroitement liée à celle sur le jour de la dernière cène, et nous renverrons, comme pour cette dernière, à la 5e édition de notre *Commentaire sur Jean.* Nous ne parlerons ici que de la différence dans l'heure du crucifiement. Selon Marc (15, 25), Jésus fut crucifié à la troisième heure (vers neuf heures du matin); selon Jean (19, 14), au contraire, Pilate siégeait encore à son tribunal vers la sixième heure. Le crucifiement devait être gravé en traits ineffaçables dans la mémoire de tous les témoins oculaires. Aussi la critique la plus ancienne a-t-elle cherché, par tous les moyens, à aplanir cette difficulté ; et parmi les solutions qu'elle a données, il en est une qui non-seulement satisfait complètement un esprit impartial, mais qui peut encore servir à

donner une confirmation particulière à la crédibilité de l'Évangéliste. Nous voulons parler de l'hypothèse présentée d'abord par Le Clerc et développée ensuite par Townson (Traité des quatre Évangélistes, part. II, p. 288.). Dans cette hypothèse, Jean se serait servi du calcul romain, qui, comme le nôtre, compte les heures depuis minuit, tandis que le calcul juif, ou babylonien, prend pour point de départ le commencement du jour. Townson et Rettig (Études et critiques, 1830, 1.) ont démontré que les deux autres passages de l'Évangile où l'on trouve l'indication de l'heure (1,40. — 4, 6.), s'expliquent d'une manière satisfaisante, en admettant cette hypothèse : et cette circonstance est déjà une raison de présumer qu'elle doit s'appliquer aussi au passage qui nous occupe. Une chose, il est vrai, pourrait ébranler cette opinion : c'est qu'on peut produire des passages des classiques du temps des Empereurs, d'où il résulte que les Romains se servaient alors du calcul babylonien (Horace. Sat. 1, 6, 119. Martial. 1, ép. 8. Pline. Hist. nat. 2, 79.) Mais, d'un autre côté, Hug, avec sa vaste érudition, a démontré, dans ses Remarques sur l'histoire de la Passion (Gaz. de Fribourg, n° 5, p. 90.) que l'autre calcul était également en usage à cette époque, et que les applications en étaient aussi fréquentes. Ce dernier calcul était principalement usité dans le langage judiciaire ; et les Pandectes du jurisconsulte Paulus nous apprennent que, sous Alexandre Sevère, il était encore

généralement employé. Ce calcul paraît s'être introduit en même temps que le droit romain chez les Allemands, qui, dans l'origine, comptaient les heures comme les Juifs, à partir du point du jour. Il n'y aurait donc pas de raisons de s'étonner qu'il eût été pareillement connu des Juifs. En effet, Josèphe se sert tantôt du calcul romain, tantôt du calcul babylonien (Comp. *De vitâ*, c. 54. avec *De bello Jud.* 6, 9, 3.). Jean devait supposer que dans l'Asie-Mineure ses lecteurs connaissaient le calcul romain ; et le martyre de Polycarpe, écrit en Asie-Mineure, nous en offre un exemple (c. 21.). Maintenant, si nous admettons que Pilate s'est assis sur son tribunal vers (ὡσεί) la sixième heure, le crucifiement étant d'ailleurs placé environ trois heures plus tard, dans la neuvième heure, la difficulté se trouve-t-elle résolue ? On devait mettre *habituellement* à peu près une demi-heure pour mener les condamnés au lieu des exécutions, qui était devant les portes de la ville ; mais l'épuisement de Jésus a dû rendre cette marche plus longue. En outre il y avait eu encore bien des choses à faire avant cela. Il avait fallu que les malfaiteurs qui devaient être crucifiés avec Jésus entendissent prononcer leur sentence ; qu'on leur infligeât la flagellation attachée au supplice de la croix ; que l'on préparât les tablettes sur lesquelles devait être écrite la sentence (ἡ αἰτία). Quand on fut arrivé au lieu de l'exécution, il fallut le temps de planter les croix, etc.... Les lois juri-

diques des Romains viennent même confirmer ici la crédibilité de Jean. La haine contre Jésus avait rassemblé de très grand matin les princes du peuple devant le palais de Pilate ; mais ce n'est qu'à six heures que celui-ci prononce la sentence. Au temps de la Pâque, après l'équinoxe du printemps, c'était l'heure du lever du soleil. Or, avant le lever du soleil, aucune sentence n'était considérée comme valide par la loi romaine.

En face de cette loi juridique, quelle conclusion le critique n'aurait-il pas tirée par rapport à notre histoire, si elle nous avait montré Pilate rendant la sentence vers minuit ?

Cela étant, nous ne pouvons voir dans les paroles suivantes du critique, qu'un appel à la rhétorique pour couvrir sa retraite : « A moins « qu'ici, comme au temps d'Ezéchias, l'ai- « guille du cadran n'ait marché en arrière, c'est « une contradiction, qui ne peut être levée, ni en « changeant violemment la manière de lire, ni en « invoquant le mot ὡσεί employé par Jean, ni en « prétextant l'incapacité des disciples à bien obser- « ver l'heure, au milieu de scènes si douloureuses. « Il serait peut-être tout au plus possible d'y par- « venir, si l'on pouvait prouver que le quatrième « Évangile se sert, pour compter les heures, d'un « calcul entièrement différent. »

L'histoire de la résurrection offre un large champ à la recherche des différences ; et on en trouve ef-

fectivement plusieurs, dans cette histoire, entre les synoptiques et Jean *. Personne ne pense à nier l'existence de ces différences ; mais, d'un autre côté, on ne peut soutenir qu'elles sont insolubles, sans partir de la présupposition toute gratuite que chaque évangéliste a voulu faire un récit complet.

Les soupçons du Dr Strauss deviennent pour lui une certitude complète, lorsqu'il porte ses yeux sur les discours du Christ rapportés par Jean, et sur le type qui en résulte. A l'en croire, le Christ du quatrième évangile est entièrement différent de celui des trois autres. Le premier est un mystique de l'école d'Alexandrie, le second un rabbin de la Palestine. Résumons d'abord tous les arguments qu'il apporte en faveur de cette thèse ; nous les discuterons ensuite.

L'histoire, demande-t-il, fournit-elle un seul exemple de discours aussi différents, prononcés par un seul et même individu ? Et puis, a-t-on jamais vu deux historiens attribuer, chacun de leur côté, au même personnage, deux recueils de discours tellement dissemblables, que chez l'un tous les discours soient empreints du cachet de la simplicité, tandis que chez l'autre tous ont un caractère mystique ? Quelle différence entre le Christ des pre-

* On peut voir là-dessus le savant ouvrage de G. Westt (*Dem. évang.*, édit. Migne.) — Strauss ne l'a pas même cité. — Voyez aussi une note de notre auteur à la fin du volume.

(*Note de l'Éditeur.*)

miers évangiles et celui du quatrième, aussi bien dans la forme que dans le fond des enseignements ! Chez les synoptiques, les discours du Christ rappellent tout-à-fait, quant à leur forme, cette méthode d'enseigner par sentences et en paraboles, qui était à la portée du peuple et propre à la Palestine. Au contraire, la méthode de Jean porte un cachet tellement abstrait et mystique, que, si l'on avait eu la pensée d'opposer un type contradictoire à la méthode de Jésus dans les premiers évangiles, il eût été difficile d'en inventer un plus parfait. Tandis que la première relation évangélique, où les discours auraient dû, ce semble, être le plus liés, se contente de nous donner ces discours en fragments assez mal assemblés, et comme des restes échappés à l'action délétère de la tradition, on est étonné de trouver, dans le quatrième évangile, un ensemble doctrinal si bien enchaîné, que les choses les plus étrangères en apparence y sont liées par les transitions les plus fines de la pensée. Enfin, tandis que les premières relations présentent sans cesse une nouvelle affluence de pensées, ou au moins des images toujours nouvelles des mêmes idées, le quatrième évangile n'est que la répétition des mêmes formules, revenant sans fin, comme le bruit du balancier d'une pendule. Signalons encore une différence capitale dans le fond des pensées : on a eu peine à trouver cinq sentences qui aient un rapport constant avec

celles des synoptiques; et même, parmi ces sentences, il s'en trouve au moins *trois* qui sont évidemment hors de leur véritable place (4, 44, 13, 20, 14, 31). Cela montre que l'auteur a recueilli seulement quelques détails épars de la tradition évangélique, portés jusqu'à lui par un heureux hasard, tandis que, dans les premiers Évangiles, les paroles du Christ ont pour tout principe de stigmatiser les abus du culte judaïque, devenu tout extérieur, et de rendre la vie à la Loi en évoquant l'esprit des prophètes, comme aurait pu le faire à cette époque un Rabbin juif de la meilleure tendance. La personnalité mystique du Messie apparaît dans le quatrième Évangile comme le centre de tous les discours, et sous les formules de la philosophie d'Alexandrie. Et devant qui Jésus prononce-t-il ces discours abstraits? devant des personnes de l'esprit le plus obtus; non-seulement devant ses disciples, si souvent accusés de stupidité, mais encore devant les Pharisiens, dont l'intelligence était fermée aux sentences de morale les plus élémentaires; devant de simples femmes, comme la Samaritaine et Marthe. (11, Chap. 7.). Delà cette plainte fréquente : « Les hommes entendent dans un sens charnel, ce qui est dit dans un sens spirituel. » D'ailleurs, eût-il été possible à qui que ce fût de conserver dans sa mémoire des discours de ce genre, et cela jusqu'à l'âge de quatre-vingts ans? Mais, de plus, les épîtres de Jean, dont les sentences, sans cesse répétées, res-

semblent parfaitement aux discours de Jésus dans l'Évangile, ne sont-elles pas là comme un document incontestable, pour prouver que ces discours ne sont que des fictions? Enfin, si l'on prétendait encore parer ce dernier coup en disant que le disciple a pu s'accoutumer à imiter, jusque dansses nuances les plus fines, la forme des discours de son maître, nous voudrions bien savoir ce qu'on nous répondrait quand nous montrerions qu'il a mis dans la bouche de Jésus des discours devant lesquels l'exegète supernaturaliste lui-même s'embarrasse, ne sachant nullement s'ils n'appartiennent pas plutôt à l'Évangéliste (Chap. 3,16-21.). C'est au point que le Dr Lücke s'est vu dans l'impossibilité de nier que « la main de l'Évangéliste ne paraisse » en ces endroits. Mais quand même on attribuerait à Jésus de semblables spéculations, qui appartiennent si visiblement à Jean, aurait-on pareillement le front de regarder réellement comme des pensées de Jean-Baptiste tous les discours que ce personnage, si simple et si modeste, prononce dans les formules mystiques qui nous révèlent très clairement la main de Jean (Chap. 1, 15-18, et 3, 27-36.)? Véritablement, à moins de répudier toute espèce de critique, il faut avouer que quelque Juif-chrétien, versé dans la philosophie d'Alexandrie et appartenant à l'école de Jean, a recueilli les discours de Jésus dans des traditions déjà très exagérées, les a encore embellis dans sa

propre imagination, et que, les trouvant trop peu élevés, trop judaïques, il les a remplacés par d'autres. N'a-t-il pas, du reste, appliqué ce système aux faits? Il est impossible d'en douter quand on le voit donner à ceux que la tradition raconte le dernier degré de l'ornementation mystique, et intercaler des récits tels que ceux de Nicodême, de la Samaritaine, de Lazare, etc..., dont aucun n'a le moindre fondement historique?

Tels sont, dans leurs parties essentielles, les arguments de la nouvelle critique qui viennent renforcer les *Probabilia* de Bretschneider. Nous avons été d'autant plus à même de les exposer dans toute leur force, que nous avions déjà depuis longtemps le pressentiment qu'un jour les éléments du doute relativement au quatrième Evangile seraient exploités au profit d'un raisonnement de ce genre.

Si le lecteur chrétien a été troublé un instant par ces difficultés, voici une réflexion bien propre à le tranquilliser. Peut-on réellement penser que ce type du Christ, considéré dans tous les siècles et dans tous les lieux comme l'Idéal absolu de l'homme, ce type qu'on ne retrouve nulle part ailleurs dans la pensée humaine, soit dû à l'imagination d'un homme obscur, au travail arbitraire et accidentel du cerveau d'un rêveur inconnu? Et si une pareille supposition était admissible, la couronne posée par la reconnaissance de l'Église sur la tête du héros de cette biographie, n'eût-elle pas été

arrachée pour être placée sur le front de l'auteur ?

Passons maintenant à ce que nous avons à opposer à ces difficultés, dont nous ne contestons pas l'importance. On peut, il est vrai, au premier abord, regarder comme incroyable que le même homme ait servi de modèle aux deux portraits si différents des synoptiques et du quatrième Evangile, et que cependant ces deux portraits soient réellement ressemblants. Mais n'en est-il pas des hommes comme des pays, où les points de vue se multiplient à proportion de leur richesse ? La richesse du Christ ne nous donne-t-elle pas, à elle seule, une explication bien suffisante de cette différence ? Il est fort possible que, dans le travail du biographe comme dans celui du peintre, la personnalité de l'auteur vienne déterminer la couleur ; et comment pourrait-il en être autrement ? N'est-il pas de l'essence de l'art que l'objet soit reflété dans l'esprit de l'artiste avant d'être représenté par lui ? Mais s'ensuit-il que, sur un certain nombre de portraits se reflétant différemment dans des individualités différentes, un seul puisse être vrai ? Certes il faudrait avoir une idée bien mesquine de la vérité pour le soutenir.

Si nous avons de la peine à nous persuader que deux phénomènes aussi essentiellement différents puissent devoir leur origine à un seul et même individu, il faut certainement en chercher la principale cause dans notre insuffisance à nous représenter

des génies d'une nature si élevée. Un grand homme est comme le minerai de Corinthe, qui fournit à l'un le fer de sa charrue et à l'autre l'or de son diadème. Que de choses réunies dans Leibnitz, ce sommaire des quatre Facultés ! Que d'éléments divers tirés de son génie par différents individus ! Mais celui qu'il nous faut surtout citer ici, c'est ce sincère ami du vrai qu'on a voulu si souvent, dans des temps peu éclairés, comparer d'une manière absolue au Roi de la vérité. Quelle abondance des éléments les plus variés dans les discours de l'homme qui a servi de point de départ à tant d'écoles philosophiques si différentes ! L'antiquité eut dix écoles qui lui durent leur origine : l'Académique, la Cynique, la Mégarique, l'Epicurienne, la Péripatéticienne, la Cyrénaïque, la Stoïque, celles d'Elis et d'Erétrie. Sans suivre tous les détails de ce catalogue, nous demanderons s'il est admissible que, dans les discours de l'homme qui a fourni à Xénophon, à Platon et à Aristote la base de leurs opinions, il n'y ait eu qu'une seule espèce d'idées ? Mais, laissant Socrate pour passer au Roi de la vérité, nous demanderons s'il n'y avait pas une personnalité importante dans celui dont les discours, quoique conservés en très petit nombre, ont suffi pour produire cette série innombrable d'idées et de systèmes qui, depuis son apparition, sont devenus les forces motrices du monde moral ? Et si nous convenons de ce point, n'aurions-nous pas

lieu de nous étonner si la forme et le fonds de ses discours étaient toujours identiques ? Ne sommes-nous pas plutôt en droit d'exiger *à priori* de la personnalité de cet homme, qu'un type aussi riche se réfléchisse dans plus d'un miroir ? Et l'expérience, d'un autre côté, ne vient-elle pas nous apprendre que le type du Sauveur n'est complet qu'en réunissant le Christ des synoptiques et celui de Jean ? Le mot du poète trouve encore ici son application :
« Celui-là seul qui entend toute la voix de la nature,
« peut saisir son harmonie. »

Nous croyons qu'on ne pensera plus maintenant à faire une objection sérieuse sur ce point. Mais il existe une difficulté d'une autre espèce, qui nous fait douter que la différence de Jean et des synoptiques puisse trouver son explication suffisante dans la richesse de l'esprit de l'Homme dont ils nous font le portrait. On parviendra certainement à s'expliquer de la manière que nous venons d'exposer, la prédominance d'un genre, et pour la forme et pour le fonds, dans les histoires où sont consignées les paroles des grands hommes. Mais cette explication est-elle suffisante lorsqu'il s'agit de deux récits de discours complètement différents dans la forme et dans le fonds ? Par exemple, les historiens qui se réunissent pour nous donner le premier récit, sont tout-à-fait étrangers au contenu du second, et l'auteur du second récit connaît si peu les discours du premier qu'il est presque impossi-

ble de découvrir, dans quelques points fugitifs, les moindres marques d'affinité : dans une pareille circonstance, la critique ne se trouve-t-elle pas poussée, malgré elle, à n'ajouter foi qu'à une seule des relations ?

Nous verrons par la suite que la différence est présentée d'une manière très exagérée ; et qu'en outre on peut donner des raisons de cette différence. Admettons, pour le moment, que les deux récits évangéliques, pris dans leur ensemble, paraissent être composés comme à dessein dans deux genres différents pour la forme et pour le fonds ; et examinons de plus près s'il est incroyable que des disciples, avec deux tendances d'esprit toutes différentes, aient pu se partager d'une manière aussi frappante sur le fonds des enseignements de leur maître. Voyons également si deux genres tout-à-fait différents de discours ne peuvent pas à la fois être véritablement historiques. Comme un raisonnement *à priori* est bien loin, dans une question de cette nature, d'avoir la force des preuves historiques, nous atteindrons beaucoup plus certainement notre but, en examinant les documents que nous possédons sur le caractère et la doctrine des deux hommes si richement doués du ciel, dont nous avons parlé précédemment, Leibnitz et Socrate. Il est certain que le système de Leibnitz a pour base de hautes intuitions, qui ne peuvent procéder que d'un esprit véritablement spéculatif et poétique tout à la

fois ; et tel était le génie de Leibnitz avec toute son érudition historique, et malgré sa prédilection pour la démonstration mathématique. Il joint à cela un instinct de la domination de la nature, qu'il partage avec les deux Bacon. Seulement, la science de la nature n'a jamais à ses yeux la force de vérité, que lorsqu'elle se revèle dans l'esprit humain, rayon réfléchi du soleil éternel. De là l'importance qu'il attachait à l'invention de nouveaux moyens et de nouveaux leviers non-seulement pour l'industrie, mais encore pour les sciences morales. Or, quand il s'agit, comme dans le cas présent, d'exposer l'essence morale d'un homme dans l'esprit duquel la tendance de la connaissance et celle de la pratique sont également vivantes, où trouver un biographe capable de rendre l'homme tout entier? Il n'y en a pas eu jusqu'ici pour Leibnitz. Il y a des hommes dans lesquels, comme dit Shakespeare, chaque pouce est un homme, et dont l'image ne peut être faite que par parties, parce que chaque ligne demande un homme pour la décrire. En considérant Leibnitz comme philosophe, Wolf a passé longtemps pour son plus habile interprète, et il l'est en effet en ce qui touche le corps de sa philosophie : il est reconnu pourtant qu'il a bien peu compris le sens intime de ses axiômes. Le principe de la raison suffisante, la doctrine des Monades, l'Harmonie préétablie, etc... se transforment étrangement entre ses mains. Les écrits de

Wolf, et en particulier les « *Pensées raisonnables sur* « *Dieu, sur le monde, et l'âme de l'homme,* » nous montrent à quel point un disciple peut-être familiarisé en général avec le système de son maître, tout en restant absolument étranger à certains côtés de ce système ; sous ce point de vue, ils nous fournissent un exemple pour la question qui nous occupe. Cependant, comme nous ne pouvons produire, auprès de Wolf, aucun autre disciple de Leibnitz qui ait principalement saisi le côté spéculatif et poétique du système de son maître, et que Wolf, se sert toujours des expressions de Leibnitz pour désigner les vérités mêmes dont le sens intime ne lui était pas complètement connu, nous n'avons pas encore l'exemple que nous cherchons. Passons donc à Socrate.

Nous trouvons ici tout ce dont nous avons besoin. Deux récits sur le même homme se présentent à nous, celui de Xénophon et celui de Platon, et nous ne pouvons méconnaître la similitude complète des rapports qui existent entr'eux, avec ceux qui existent entre les évangiles synoptiques et l'Évangile de Jean. Nous établissons donc un parallèle naturel entre le récit de Jean et celui de Platon, et entre le récit des synoptiques et celui de Xénophon. Mais sommes-nous donc certains que, dans le récit de Platon, c'est bien le véritable Socrate que nous avons sous les yeux ? Qui nous garantit que le Socrate de Platon, n'est pas un sim-

ple masque, comme celui d'Aristophane ? L'antiquité elle-même ne nous a-t-elle pas mis sur la voie, en nous racontant que Socrate entendant lire le dialogue de Platon intitulé *Lysis*, s'était écrié : « Qu'est-ce donc que tout ce que ce jeune homme me fait dire » ? Et s'il en est ainsi, à quoi peut servir ce parallèle historique, si ce n'est à fortifier de plus en plus nos soupçons contre le Christ de Jean ? Il existe de Brandis un travail très solide intitulé : « Traits fondamentaux de la doctrine de Socrate » (1er n° du Musée du Rhin.). L'auteur y prouve en grand détail, par les écrits d'Aristote, qu'un grand nombre des éléments spéculatifs de la philosophie de Platon doivent être attribués à Socrate, et il désigne quels sont ces éléments. Il existe aussi dans les Traités de l'Académie des sciences de Berlin (1834-35), un travail de Schleiermacher « sur la valeur de Socrate considéré comme « philosophe ; » il a la même tendance que le travail de Brandis, et il serait bon de les comparer. Ces recherches, ainsi que celles de Ritter, ont prouvé que, à la vérité, Xénophon contient encore quelques indications des éléments spéculatifs ; mais que les matières spéculatives, comme la *vraie science*, *l'essence des choses*, *la méthode de définition et d'induction*, se trouvent chez lui complètement rabaissées dans la sphère populaire et pratique. La philosophie la plus nouvelle, défavorable d'ailleurs à Socrate, le déclare elle-même : au moins en ce

qui concerne la forme, Platon est celui qui nous a laissé le portrait le plus fidèle (Voy. les Œuvres de Hegel, Histoire de la philosophie, Part. 14. 6. 124). Voilà bien, dans toute sa plénitude, l'exemple que nous cherchions. On voit qu'un écrivain d'une tendance complètement pratique peut rester étranger au côté idéal de son maître, au point de ne pouvoir communiquer qu'un petit nombre d'éléments spéculatifs, et seulement après les avoir traduits dans la langue pratique.

Mais, indépendamment de ces preuves exotiques, nous ne pouvons nous empêcher de rappeler ici que, dans l'Église, on a vu certains points de la vérité chrétienne elle-même se développer d'une manière exclusive, selon la force de conception des individus, et d'autres points de la même vérité être laissés en arrière. Quelle différence entre les tendances de l'Église d'Orient et celles de l'Église d'Occident ; la première prenant pour centre de son développement spirituel la notion de Dieu, la seconde celle de l'homme ! Pour un grand nombre de nos contemporains, n'est-ce pas dans le quatrième Évangile seulement que le Fils de Dieu se révèle ? Et cependant Jowet nous apprend que l'Évangile de Jean, avec sa profondeur mystérieuse, est à peine connu dans l'Église grecque actuelle, et que la foi n'y trouve son aliment que dans les trois premiers Évangiles ! S'il est possible que dans des Églises chrétiennes tout entières, certains côtés

de l'Évangile demeurent inaperçus par suite de l'affaiblissement d'un organe intérieur, comment cela ne serait-il pas arrivé parmi les Disciples relativement aux discours du Seigneur? Si Jean était bien réellement une de ces âmes moins propres à produire qu'à recevoir, qui se confondent, par un abandon intime, avec la personnalité de leurs conducteurs spirituels, et qui s'abandonnent naturellement à tout ce qui s'adresse au cœur (une âme de Marie, par opposition à celle de Marthe), on n'a certainement pas le droit de s'étonner que cet apôtre ait recueilli et compris bien des choses qui eussent échappé aux autres. Or, telle était, pouvons-nous dire, la personnalité de Jean. Pour le prouver, nous nous appuierons, avant tout, sur ce que l'exposition évangélique elle-même nous apprend de la préférence que lui accordait son maître; car ce rapport s'établit ordinairement entre un maître et son disciple, quand le disciple présente une nature de ce genre. Nous produirons ensuite cette tendre discrétion qui le fait se placer lui-même dans l'arrière-plan, et la recommandation que lui adresse le Sauveur mourant de soigner sa mère qu'il laisse après lui sur la terre. L'histoire postérieure et les traits de son caractère, que l'antiquité nous a transmis, nous fourniront aussi des preuves; car, malgré le rapport intime qui l'unissait au Sauveur, nous ne le voyons pas se mettre en avant avec une mâle activité.

Nous avons raisonné jusqu'ici dans cette présup-

position d'une critique défavorable, qu'il existe entre les deux relations une différence totale dans la forme et dans le fonds. Or, cette présupposition est injuste. De Wette lui-même avoue qu'il y a, entre les deux relations, des rapports dans la forme et dans le fonds ; et Strauss n'en disconvient pas complétement. D'abord, il est important de ne pas l'oublier : lorsqu'il est question de cette différence, on a toujours devant les yeux les discours dogmatiques ; dans les autres discours, auxquels se mêle la marche de l'histoire, il y a ordinairement concordance, sauf quelques petites variantes que l'on trouve toujours dans les relations d'auteurs différents : telles sont celles des récits de Pierre reniant son maître, de la femme qui parfume les pieds du Sauveur, de Pilate, etc..... Pour ce qui regarde les discours dogmatiques, voyez, quant à la forme parabolique, Jean 5, 35. 3, 8. 4, 34-38. 9, 39, 10. 1 et suiv. 15, 1 et suiv. 16, 21, 25 ; quant à la forme de l'argumentation avec les Pharisiens, 10, 34 ; et à la polémique pratique contre eux, 5, 39. 42. 45. 7, 19. On trouve des sentences concordantes, Jean, 13, 16. 15, 20. Comp. Matth. 10, 24. — Jean, 12, 24. 25, 26. Comp. Matth. 10, 38, 39. — Jean, 4, 44. Comp. Matth. 13, 57. — Jean, 13, 20. Comp. Matth. 10, 40. — Jean, 14, 31. Comp. Matth. 26, 49. Nous examinerons ici, de plus près, seulement quelques-uns des points dans lesquels les premiers Évangiles s'accordent avec le quatrième. On attribue nommément à Jean

les trois points de doctrine suivants, et c'est ce qu'on appelle son *mysticisme*: 1° le dogme des rapports mystiques du Fils avec le Père; 2° du Sauveur avec les croyants; 3° la grande importance attachée à l'amour, et en particulier à l'amour du prochain. Si ces éléments des discours du Christ n'appartiennent pas au Maître et qu'il faille les attribuer soit à l'imagination d'un disciple du Christ, écrivant, dans ses dernières années, l'histoire de son maître, soit même à un faussaire du IIme siècle, il est clair qu'on ne doit trouver aucune doctrine analogue, ni dans les premiers Évangiles, ni dans les écrits apostoliques. Or, maintenant comment expliquera-t-on la présence dans Matthieu (11, 27) d'une sentence qui ressemble tant à celles de Jean, même dans la forme, que la personne la moins versée dans les Écritures ne l'entendra pas prononcer sans croire qu'elle est tirée du quatrième Évangile? (Comp. la manière dont Jean se sert de l'antithèse en combinant l'affirmation et la négation, 2 Jean, 9). Si cette idée mystique n'est pas autre chose qu'une invention arbitraire de l'auteur, comment se fait-il qu'elle se retrouve dans la tradition générale des Évangiles?

Mais, si l'unité mystique du Fils et du Père (qu'on veut faire passer pour une idée Alexandrine) est enseignée dans le passage que nous venons de citer, on verra que la communauté mystique du Fils et des croyants n'est pas présentée d'une manière moins explicite dans Matth., 18, 20. 28, 20. Quant à la doc-

trine de l'amour, et en particulier de l'amour du prochain, nous n'avons trouvé, il est vrai, dans les premiers Évangiles, aucun texte que l'on puisse comparer à ceux de Jean; mais nous trouvons dans Paul (1 Cor. 13.) un éloge de l'amour qui semble présupposer de la part du Christ des paroles semblables à celles que Jean nous rapporte. L'Apôtre Paul surtout peut nous être d'un grand secours pour l'appréciation dont nous nous occupons, et il doit être ici pour nous l'objet d'une attention toute particulière. Ses Epîtres nous fournissent une garantie, qu'on n'a pas assez appréciée jusqu'ici, de l'authenticité de ce qu'on appelle la Christologie * mystique de Jean, et de beaucoup d'autres doctrines du même apôtre. Réfléchissons que Paul lui-même nous raconte que Jacques, Pierre et Jean, ces colonnes de l'Eglise, lui ont donné la main en signe d'union, pour confirmer la vérité de sa doctrine (Gal., 2, 9). Or, lorsqu'il vient nous parler de la divinité du Christ, du Christ mystique vivant en nous, et de l'implantation dans le Christ, etc...., n'est-ce pas une preuve que ces idées étaient connues aussi des autres Apôtres, quoique chacun d'eux ne les eût pas exprimées dans son type doctrinal? Mais le Dr Strauss lui-même nous a fait un aveu auquel nous

* C'est-à-dire, l'idée du Christ, telle qu'elle est présentée par S. Jean.

(*N. de l'Éditeur.*)

étions loin de nous attendre, et qui nous dispense de toute preuve ultérieure. En effet, s'il y a, dans les discours rapportés par Jean, quelque chose qui rappelle Alexandrie et Philon, ce sont bien certainement ces antithèses de *σάρξ* et de *πνεῦμα*, de *φως* et de *σκότος*, de *ζωή* et de *θάνατος*, d'*ανω* et de *κάτω*; puis les expressions mystiques *ἄρτος τῆς ζωῆς*, *ὕδωρ ζῶν*. Or, le critique lui-même déclare qu'il considère ces termes comme faisant partie des discours originaires du Christ; seulement, l'auteur de l'Évangile les aurait arrangés « dans un esprit Alexandrin, ou plutôt Grec. » Il convient donc, par là même, que des groupes de mots tels que *ανω* et *κατω*, *αρτος ζωῆς*, *ὗδωρ ζων*, qui n'ont aucun analogue dans la relation des premiers Évangiles, ont occupé une place importante dans les discours de Jésus.

Nous avons aussi présupposé que l'Évangile de Jean n'avait pas été écrit dans d'autres circonstances, ni dans un autre but que les premiers Évangiles *; et nous avons envisagé ces derniers comme le libre produit de l'esprit de leurs auteurs. Il en est cependant tout autrement; ce qui change essentiellement la position des choses. Que l'on considère d'abord que Jean est le dernier des Évangé-

* Le Dr J. Kuhn a très bien établi le contraire (*Vie de Jésus, Introd.*). Nous parlerons un jour plus amplement de ce travail.
(*N. de l'Éditeur.*)

listes et qu'il a écrit comme tel. Nous le voyons, lorsqu'il s'agit des faits de la vie du Christ, passer la plus grande partie des choses qu'on trouve chez les autres, et ne concorder avec eux que là peut-être où il a quelque chose de particulier à raconter, ou des discours à rattacher. Une telle conduite ne doit-elle pas nous faire présumer que son but a été de compléter l'histoire ? Et si cette présomption est valable pour les faits, pourquoi ne le serait-elle pas aussi pour les discours ?

Clément d'Alexandrie nous fournit un document * qui s'appuie sur une tradition plus ancienne, et nous apprend que l'évangéliste, à la prière de ses amis, a écrit un εὐαγγέλιον πνευματικόν en opposition aux εὐαγγέλια σωματικά; le fragment découvert par Muratori et que nous avons cité, nous fournit un témoignage du 2me siècle en faveur de ce document. Ces témoignages externes concordent avec les résultats de l'examen intrinsèque du quatrième évangile. Or, si cet évangile a été écrit pour servir de complément aux autres, que ce soit dans un intérêt dogmatique, ou dans un intérêt historique, la différence de la matière se trouve complètement expliquée. Credner a publié, depuis quelque temps, une nouvelle *Introduction critique à l'Évangile,* dans laquelle il s'explique d'une ma-

* V. Eusèbe, l. VI, 14. — V. aussi un fragment de Théodore de Mopsueste, dans *Corderius : Catena in ev. Joannis.*

c

nière conforme aux anciennes traditions (19, 35 et 20, 31) ; mais il conjecture que le quatrième évangile a été écrit principalement pour un petit cercle d'amis. Sans admettre avec lui cette destination de l'évangile, ne conçoit-on pas des raisons spéciales (par exemple, l'intention d'écrire pour une certaine classe de lecteurs), qui ont pu influer beaucoup, sinon exclusivement, sur le choix des matières ? Quant à ce qui regarde les évangiles synoptiques, il résulte de toutes les recherches de la critique que leurs rapports écrits ont pour base un cercle de traditions orales déjà fixé : on ne doit donc pas demander pourquoi ils ont choisi précisément ces matières, mais plutôt pourquoi ces matières se trouvaient former le fond prédominant de la tradition orale ? La réponse à cette dernière question se trouve dans la nature de l'esprit de la plupart des Apôtres, dans le peu de compréhension du plus grand nombre de leurs premiers auditeurs, et surtout dans la plus grande facilité avec laquelle on retenait des discours du genre de ceux que les premiers évangélistes nous présentent.

Mais Strauss ne s'en tient pas aux arguments que nous venons de discuter. Il prétend en avoir encore de plus forts pour prouver que les paroles attribuées par l'Église au Fils de Dieu, et qui ont servi jusqu'ici de soutien et de consolation aux Chrétiens dans les angoisses de la vie et de la mort, ne sont autre chose que le produit de l'imagination

d'un mythographe d'Alexandrie. En effet, dit-il, les épîtres du disciple, en présupposant qu'il en soit l'auteur, nous prouvent indubitablement, par leur concordance complète avec le caractère des discours de l'évangile, que c'est bien aussi le disciple qui parle dans cet évangile et non pas le Maître. L'Apologétique, il est vrai, pour parer ce dernier coup, a allégué qu'une nature tendre et malléable, comme celle de l'évangéliste, avait dû sans doute s'assimiler complètement le style de son maître ; mais l'évangile vient, ce nous semble, détruire cette explication ; car, non seulement il prête à Jésus des discours métaphysiques, qui appartiennent certainement en propre à son rédacteur, mais il va (et c'est ici le point décisif) jusqu'à en placer dans la bouche de Jean-Baptiste, ce prophète de l'Ancien-Testament, chez lequel il n'y a pas l'ombre de mysticisme (Jean, 1, 15-18 ; 3, 27-36). — A en croire notre critique, cette circonstance est « le nœud de la question. »

Nous rappellerons d'abord que ce n'est point ici une découverte de Strauss ; il ne fait dans ce cas, comme c'est assez sa coutume, que se servir des remarques des autres. J'ai indiqué moi-même, dans mon *Commentaire sur Jean*, que le scepticisme pourrait un jour s'emparer de cette position pour s'y fortifier. Examinons maintenant jusqu'à quel point il a réussi. Commen-

çons par le chapitre 1, verset 16 et suivants.

Notre critique dit, à plusieurs reprises, que l'auteur du quatrième évangile a le talent d'inventer avec tact et adresse. Cependant, s'il a eu l'intention de placer réellement dans la bouche de Jean-Baptiste les v. 16-18, cette assertion doit paraître ici plus qu'étrange ; comment en effet ne pas reconnaître dans ces mots : « Nous avons tous reçu de sa plénitude, » le langage d'un membre de la communauté chrétienne ? D'ailleurs, on a fait remarquer, il y a déjà longtemps, que le v. 16 ne se lie nullement au v. 15, mais bien au v. 14 : πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας. Ce n'est qu'au v. 30 que commence le récit historique du témoignage de Jean-Baptiste. Son témoignage est seulement placé ici en passant, comme au v. 7, pour appuyer une assertion de l'évangéliste ; et il faut bien songer que ce dernier, étant son disciple, devait attacher une double importance à ses paroles. Il est clair que les mots Ἐκ τοῦ πληρώματος se lient à πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας, et les mots ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια au verset 17.

Au lieu de prouver que l'évangéliste prête ses idées et son style à Jean-Baptiste, ce passage est donc plutôt de nature à montrer qu'il n'indique pas d'une manière toujours précise où finissent les discours tenus par les personnages mis en scène dans son récit, et où par suite il reprend la parole. Nous appliquerons de suite cet argument

au second passage à examiner (3, 16-21.). Si l'on nous demande : Est-il complètement impossible d'admettre que le Christ continue à parler dans ce passage? Nous dirons que celui-là seul peut répondre affirmativement à cette question, qui révoque principalement en doute que Jésus ait jamais parlé comme il s'exprime chez Jean. Nous avouerons cependant que, à cause du passage cité précédemment, dans lequel les propres paroles de l'Evangéliste viennent se placer sans aucune indication de transition, nous inclinons fortement à croire qu'il se passe ici quelque chose de semblable. Le propre de notre Apôtre, sa première Epître le montre bien, c'est précisément de ne pas procéder d'après les strictes exigences de la logique dans la disposition de ses pensées.

Le passage (12, 44-50.) dans lequel il répète accidentellement quelques-unes des principales maximes des discours du Christ, nous offre un exemple de la facilité avec laquelle il a pu joindre, comme épisodes, à des discours analogues, des pensées chrétiennes fondamentales qui étaient profondément gravées dans son âme. Mais, nous demande-t-on, pourquoi n'a-t-il pas indiqué la transition? A cela nous répondrons qu'il ne l'a pas fait au ch. 1, 16. Paul (aux Gal. 2. v. 14) nous offre un exemple précis d'une chose toute semblable. Il commence par raconter, sous la forme directe, ce qu'il dit à Pierre, à Antioche; puis, à

partir du v. 15, son discours retombe sur ce qu'il a à dire aux Galates, et cela sans aucune transition marquée. Un lecteur attentif découvrira çà et là, dans différents écrivains, des transitions de ce genre, qui demandent une grande sagacité chez l'interprète pour saisir le point de jonction. Nous en avons un exemple dans un fragment de Papias, cité précédemment dans une note. Un fameux passage d'Eusèbe, nous en offre un autre exemple : l'interprète n'y peut indiquer avec sûreté l'endroit où Origène cesse de parler. Enfin nous trouvons encore un exemple du même genre dans Jérôme (Commentaire de Jer., 53. édit. Vallarsi p. 612.)

Venons maintenant au troisième passage (3, 31, 36), dans lequel la critique voit « le point le plus important de la question. » Il est positif que ce passage, dans la forme comme dans les pensées, offre un contraste choquant avec les autres paroles de Jean-Baptiste ; et ce serait une raison de penser que c'est ici l'Évangéliste qui parle lui-même. Mais si les exemples que nous venons de citer ont déjà donné à cette opinion une grande vraisemblance, elle passe à l'état de certitude complète quand on examine quelle différence de caractère il y a entre la 1re partie de ce passage (27, 30) et la seconde (31, 36). En effet, tandis que cette seconde partie porte dans son ensemble le cachet de l'Évangéliste, toute la première, à l'exception des seuls mots ἡ χαρὰ ἡ ἐμὴ πεπλήρωται (15, 11, 16, 24. Jean

1, 1, 4. Jean 2, 12.) est entièrement conforme au caractère du prophète. La critique appuie beaucoup d'ailleurs sur l'absence de paraboles chez l'Évangéliste. Refusera-t-elle de prendre en considération que nous trouvons ici, dans l'espace de quatre versets, une sentence parabolique au v. 29 et deux gnomes aux versets 27 et 30? A cela vient se joindre la grande concordance pour le sens des paroles avec Matthieu (3, 11, 14.). Enfin, ici comme au verset 16, le faussaire serait d'une maladresse par trop grossière, si après avoir vu les disciples de Jean-Baptiste dire (au v. 26) ces mots πάντες ἔρχονταί προς αὐτον, et leur maître y donner son assentiment dans les versets suivants, il venait ensuite (au v.32) mettre dans la bouche de celui-ci ces paroles contradictoires: καὶ τὴν μαρτυρίαν αὐτοῦ οὐδεὶς λαμβανει. Ne trouve-t-on pas dans ces paroles, aussi clairement qu'au v. 16, l'expression des sentiments du disciple placé au milieu de petites églises en face du monde incrédule, et l'écho des paroles du Maître que nous lisons ailleurs (3, 11. 5, 38. Comp. 12, 37.)? Nous sommes donc sûrs de ne pas nous tromper en disant qu'ici l'Évangéliste a pris ces paroles de son ancien Maître: « Il « faut qu'il croisse et que moi je diminue, » pour point de départ d'une nouvelle exposition de la dignité du Christ. Au premier chapitre, après avoir parlé de Jean-Baptiste, l'Évangéliste avait ajouté (v. 8): « Il n'était pas la lumière, mais il était venu

« pour rendre témoignage à la lumière, » il nous dit, conformément à ce langage (au chap. 3, 31): « Celui qui est de la terre est terrestre, etc.... »

On le voit d'après cela : non-seulement ce « point capital » de la preuve de notre adversaire, est dépourvu de fondement ; mais en outre, loin de servir en rien sa cause, il nous met sur la voie d'une preuve très importante pour la nôtre. En effet, si le critique a souvent accordé à l'auteur de l'Évangile du jugement et du goût dans ses compositions, il ne l'en a pas moins considéré comme trop peu habile pour pouvoir sortir du mysticisme qui lui est propre, et assez dépourvu de tact pour placer ses doctrines Alexandrines dans la bouche du Prophète grossier du désert. A moins, toutefois, qu'on ne voie dans cette conduite de l'Évangéliste un calcul pour donner plus de poids à ses idées en leur prêtant le plus possible d'organes. Quoiqu'il en soit, si l'Évangéliste a donné une couleur mystique aux discours de Jésus, et s'il les a « embellis », on doit naturellement s'attendre à ce qu'il en ait fait autant pour les discours de Jean-Baptiste. Maintenant, si l'on pouvait démontrer que les discours de Jésus, pris dans leur ensemble, sont reproduits dans le quatrième Évangile d'une manière fidèle et en concordance avec les synoptiques, n'en devrait-il pas résulter aussi une conclusion favorable à l'exposition des discours de Jean-Baptiste dans ce même Évangile? Or, à une seule exception

près (ὃς ἔμπροσθέν μου γέγονεν. 1. 15), les éléments des discours de Jean-Baptiste se retrouvent tous dans les autres Évangélistes, ou peuvent avoir leur explication dans le caractère de l'Ancien Testament (Comp. C. 1er, 19-36, et le passage dont il vient d'être question, 3, 27-30.)

Il nous faut maintenant examiner de plus près une question que nous avons déjà traitée précédemment. Je veux parler de la présupposition faite par les apologistes, et en particulier par Origène, et reproduite depuis, que la concordance de la diction de Jean avec celle du Sauveur, doit être attribuée à une fusion de la vie intérieure du disciple dans l'esprit de son maître. A cela notre critique répond : « que la chose soit possible, « c'est à l'abri de toute contestation ; mais il « est également incontestable que ce phénomène « se manifeste uniquement dans des esprits « sans aucune énergie personnelle de pensée, et « le quatrième Évangéliste ne se présente nulle- « ment à nous avec ce caractère. » La critique doit certainement lui accorder un haut degré d'énergie intellectuelle, puisqu'elle attribue à la force seule de son propre esprit ce cachet particulier à ses ouvrages et qui a puissamment agi dans tous les temps sur tous les hommes d'un esprit profond. D'un autre côté, si l'on ne révoque pas complètement en doute la solidité du fondement historique sur lequel nous basons notre argumentation, on ne pourra,

sans aller contre toute vraisemblance, attribuer une originalité fortement tranchée au Disciple que le Seigneur aimait. Malgré cela, regardons ce point comme établi. Il est bien plus ordinaire qu'on n'a coutume de le supposer, de voir les esprits en général, et même les plus distingués et les plus originaux, recevoir, dans les idées comme dans le style, une influence étrangère. En observant d'abord les anciens Pères sous ce rapport de la dépendance des idées ou du style, on est étonné de retrouver toutes les habitudes intellectuelles du grand Paul, non-seulement dans son disciple, Clément Romain, mais encore dans Polycarpe et Ignace, qui étaient disciples de Jean. Ce ne sont point seulement des citations qui nous rappellent Paul dans les ouvrages de Clément Romain ; c'est aussi toute la couleur et souvent même la structure des phrases. Et si nous retrouvons le même rapport dans Polycarpe, quoiqu'il fût disciple de Jean, il faut en chercher l'explication dans le génie de cet Évangéliste dont l'originalité n'était pas propre à former école. La première Épître de Pierre ne contient-elle pas elle-même assez de mots qui rappellent la terminologie de Paul, pour que de Wette ait vu en cela une raison de douter de son authenticité ? Nous pourrions trouver dans l'histoire de l'Église, dans celle de la littérature, un grand nombre d'exemples de ce genre. Nous nous contenterons cependant d'en produire un, très remarquable, et que nous emprun-

tons à l'époque contemporaine : Schleiermacher avait tellement subi l'influence de Platon, que cette influence apparaît jusque dans la structure de ses phrases et dans sa manière d'employer les particules ; il était dominé par elle même dans les chaires des temples. Schleiermacher est pourtant un esprit original ; et, chose remarquable, il n'a pas vécu avec son modèle, et n'a communiqué avec lui que par l'intermédiaire de la lettre écrite. Il est inutile de démontrer que le commerce intime de la vie exerce une influence bien autrement puissante. Maintenant on nous demandera peut-être si une pareille influence n'a pas ses limites déterminées, si elle ne se borne pas à certaines concordances, soit dans l'emploi d'un grand nombre de sentences, soit dans la construction de la phrase, soit dans la prédilection pour certaines particules : nous répondrons qu'il est impossible, par le fait, de poser de semblables limites. Sous l'empire de circonstances analogues, surtout lorsque le sujet est le même, le style du disciple peut, sous tous les rapports, être une copie des discours du maître. Ainsi, par exemple, l'opinion n'est pas encore fixée sur le point de savoir laquelle des Éthiques doit être attribuée à Aristote, et laquelle est l'œuvre de ses disciples. Schleiermacher, en s'occupant de cette question (dans un traité qui n'est pas achevé : *Discours et Traités*, 1835), avoue qu'il ne peut ici prendre pour critérium la différence du

style, parce qu'il est aussi peu en état que les autres de se vanter « d'avoir une connaissance assez « sûre et assez fine du style propre d'Aristote » pour pouvoir distinguer le disciple du maître. Pansch (*De ethicis Nichomachicis*) vient d'attribuer au fils d'Aristote l'Éthique à Nicomaque. Quant au style, il n'a pu trouver qu'une seule prétendue différence. Chacun ne se rappelle-t-il pas encore le livre d'Eckermann sur Gœthe. Est-on bien en état de démontrer qu'il existe des différences entre le style du Biographe et celui du Poète? Il est vrai de dire, quelqu'incroyable que cela puisse paraître, que la dépendance des disciples vis-à-vis de leur maître s'étend quelquefois jusqu'à des fautes d'écriture et de style, et cela chez des hommes de l'esprit le plus distingué. Ainsi, par exemple, c'est un fait que la plupart des disciples de Hégel écrivent un certain mot comme leur maître, et que plusieurs adoptent ses solécismes favoris. On émet donc une proposition facile à justifier, quand on avance que les discours de Jésus rapportés par Jean nous offrent la reproduction du langage du maître, jusque dans les plus petites nuances. On pourrait sans doute alléguer, d'une autre part, qu'on devrait alors retrouver un peu plus fortement la même empreinte dans les discours rapportés par les autres Évangélistes. Il faut dire aussi que Jean lui-même contient plusieurs choses qui semblent contredire cette assertion. Cependant, nous ferons

d'abord remarquer un point très important : *c'est que nous ne possédons pas les discours du maître dans l'original, mais d'après la tradition ;* qu'alors, en tout cas, la *construction* appartient au disciple, et que c'est cependant une partie essentielle du coloris de l'écrivain. Maintenant, faut-il attribuer au génie particulier de l'Evangéliste la marche uniforme des périodes, qui ne se lient les unes aux autres que par un petit nombre de conjonctions, à la manière d'Hérodote, et le caractère de la portion historique de l'Évangile dans laquelle, souvent pendant tout un chapitre, les phrases n'ont d'autre liaison que la conjonction οὖν ? Cette marche, dirons-nous, vient encore confirmer notre opinion (C. 19.). On devra pareillement mettre sur le compte de l'Evangéliste le ton de simplicité enfantine qui distingue cet Évangile. Ce résultat vient confirmer pour nous, d'une manière très intéressante, les données historiques qui nous ont fait considérer Jean comme une âme souple et tendre, capable d'un dévouement filial. Ce portrait de Jean, résultant pour nous des données historiques déjà mentionnées, est aussi une raison qui nous fait attribuer à l'Evangéliste, et non pas au Maître, une forme particulière des discours de Jésus, tels qu'ils sont reproduits dans le quatrième Évangile. Nous avons parlé ci-dessus d'un certain mouvement circulaire, d'une certaine fusion des pensées, comme d'un des caractères par-

ticuliers de l'exposition dans les Épîtres de Jean. Ce mouvement circulaire des pensées amène des répétitions; et l'on a voulu expliquer ces répétitions, dans les Épîtres, par l'affaiblissement de l'âge chez l'Evangéliste. Lange, dans son commentaire, recommande positivement l'auteur sous ce rapport à la pitié du lecteur. Mais ce caractère particulier se reproduit aussi dans les discours de l'Évangile, bien qu'à un moindre degré ; et Strauss, malgré les éloges qu'il a donnés au bon goût de l'Evangéliste, croit devoir y reconnaître un manque de talent. Il me semble qu'il vaudrait mieux donner à ce retour fréquent des discours du Christ sur un même point, une explication psychologique tirée de la nature du Disciple. N'est-ce pas précisément le propre de ces natures souples, faites pour recevoir une influence supérieure, de fixer toute l'énergie de leur vie intérieure sur un petit nombre de grandes idées, et de s'épanouir dans la contemplation de leur synthèse, sans les démembrer par l'analyse? C'est ainsi que l'ensemble des vues chrétiennes de Jean se résout dans un petit nombre d'oppositions, mais qui embrassent le ciel et la terre, la vie et la mort, la lumière et les ténèbres : — engendré de Dieu, — venant du démon ; — demeurer dans le Christ, — se séparer du Christ. — Ainsi encore, par suite de cette tendance qui lui est propre, il mettra surtout en lumière, dans les discours qu'il nous donne, les choses qui se rapportent à ces idées; et dans le cas

où elles auront été présentées sous une autre forme, il les ramènera à sa forme favorite. A l'appui de ce que nous avançons, nous rappellerons la manière dont il groupe certaines maximes extraites des discours du Christ, pour présenter comme un sommaire de ces mêmes discours (C. 12, 44 et suiv.) Ces paroles, qui s'étaient gravées si profondément dans son âme, lui servaient de thème fondamental, et tous ses enseignements n'en étaient que le commentaire. Lorsque l'uniformité des pensées a sa raison dans un caractère du genre de celui que nous avons dépeint, il arrive aussi ordinairement qu'il y a fusion dans ces pensées. La vérité, pour de tels esprits, se divisant en un petit nombre de grands principes, il arrive presque toujours qu'ils ne font pas la part exacte de l'étendue de chacun de ces principes ; leur œil s'attache plus à l'unité qu'à la différence, et ils contemplent comme un ce qui en effet est un en soi : de là la fusion. C'est ainsi que nous nous expliquons le passage de la 1re épître de Jean, 3, 1. Cet apôtre qui vivait dans cette pensée : « Celui qui me voit, voit mon Père, » après avoir parlé, dans le 1er verset, de l'amour et de la connaissance du Père, se sert, sans autre explication, du pronom *αὐτος* dans le second verset, quoiqu'il y parle du Fils. Ainsi encore dans la 1re épître, il faudrait, pour rendre l'opposition complète, que les mots *κοινωνια μετ' αὐτου* du 6e verset, se retrouvassent dans le 7e ; et les mots *κοινωνια μετ' ἀλλήλων*,

qui s'y trouvent, constituent une obscurité logique. Mais ici le Disciple considère la communauté chrétienne comme basée sur la communion avec Dieu. Un critique purement logicien pourrait être tenté de voir dans notre réponse la présupposition d'une trop grande profondeur chez notre évangéliste ; mais nous ferons observer que, dans ce cas, nous pouvons fournir une preuve tirée de son texte même. En effet, au verset 3, l'Apôtre s'exprime ainsi : « Afin que vous entriez vous-mêmes « en société avec nous, et que notre société réci- « proque soit aussi une société avec le Père et « avec le Fils. » Les discours de l'Évangile nous offrent aussi de fréquents exemples de cette fusion, et de ce mouvement circulaire des pensées. Pour ces deux choses, nous renverrons particulièrement au 14e Chapitre, qui a, de ce côté, une grande ressemblance avec la première Épître. Combien, par exemple, il y a peu de précision dans les passages de ces derniers discours du Christ qui annoncent aux Disciples qu'ils doivent le revoir! Ainsi, on pourrait penser, malgré ce qui suit aux versets 20-22, que, dans le passage 17-20 du chapitre 16, le Christ veut dire que ses disciples le reverront en esprit. Il est possible que le Sauveur ait eu ici une double intention, comme dans le Ch. 5, qui s'applique également à la résurrection spirituelle et à la résurrection corporelle. Nous ne prétendons pas cependant affirmer que le Disciple n'ait pas confondu ici,

dans un seul et même discours, deux points positivement séparés dans le discours du Christ. Le caractère particulier de Jean peut suffire aussi, croyons-nous, pour expliquer ce fait que les paraboles du quatrième évangile (c. 10 et 15) se trouvent marcher de front avec leur application.

Nous n'insisterons pas davantage, pour déterminer jusqu'à quel point la forme des discours du Christ pourrait être mise sur le compte du disciple. Les indications que nous venons de donner, suffisent tout au moins pour diminuer notablement la difficulté résultant des différences qui existent entre les discours de Jésus rapportés par Jean et ceux que nous trouvons chez les synoptiques. En effet, si nous mettons sur le compte de l'historien la simplicité enfantine, l'uniformité et la fusion des pensées, il sera très facile d'expliquer ce qui restera de particulier dans les discours de Jésus chez Jean, par une compréhension plus intime et plus profonde de l'esprit du maître.

Ces indications servent aussi à placer dans son véritable jour une des deux objections qui nous restent à examiner ; car nous avons encore à nous occuper du reproche qu'on fait aux discours de Jésus, 1° de n'être pas susceptibles d'être retenus ; 2° de n'être pas en rapport avec leur but. Ce que nous venons de dire préparait notre réponse au premier de ces deux reproches. En effet, en reconnaissant une certaine influence du disciple

sur la forme des discours tenus par le maître, on n'a plus lieu de s'étonner que l'évangéliste ait pu se rappeler ces discours. D'ailleurs, les observations que nous avons faites sur l'emploi de l'écriture chez les Juifs de ce temps, et la capacité d'écrire que nos adversaires eux-mêmes accordent à l'Apôtre, ne permettent pas de nier qu'il ait pu rédiger, soit pour lui, soit pour les autres, une grande portion de ce qu'il avait entendu. Serait-on disposé à croire, de prime-abord, que les cordonniers et les tanneurs avec lesquels Socrate faisait ses essais d'enseignement philosophique, aient eu l'envie et la capacité d'écrire chacun de ses entretiens à mesure qu'ils les entendaient? Et cependant le cordonnier Simon l'a fait.

Il faut réfléchir ici à la docilité du caractère de Jean, à son abandon complet envers son Maître, à l'activité de son zèle, qui lui faisait si souvent communiquer aux autres ce qu'il savait lui-même, et donnait à ses récits la consistance d'un type fixe et ineffaçable.

Il faut songer à cet amour, qui devait lui faire repasser constamment dans son esprit et dans son cœur ce qu'il avait vu et entendu. Il faut se reporter enfin à ce fragment de l'antiquité que nous avons cité, et qui nous montre avec quelle ferveur les Disciples rappelaient sans cesse à leur esprit les paroles du Seigneur, pour les graver profondément dans leur mémoire. Nous avons parlé, au

même endroit, d'un exemple analogue fourni par Irénée, et que nous devions rapporter plus tard. C'est la belle description que ce Père nous fait de la dévotion et du zèle avec lesquels il avait gravé dans sa mémoire ce qu'il avait reçu de Polycarpe. Nous la trouvons dans un passage d'une de ses lettres à l'hérétique Florin, qui nous a été conservée par Eusèbe (vol. 5, ch. 20.), et dont la lecture nous reporte complètement aux temps primitifs du Christianisme. Dans cette lettre, Irénée s'adresse ainsi à cet hérétique, qu'il cherche à ramener à la doctrine apostolique : « Je t'ai vu dans ma jeunesse, en « Asie-Mineure, près de Polycarpe. Comme tu « cherchais alors à obtenir son approbation ! « Car je me souviens mieux de ce que j'ai vu « dans ce temps, que de ce qui s'est passé de- « puis peu; en effet, ce que nous avons appris « dans la jeunesse croît avec notre âme et s'unit « étroitement à elle ; à tel point que je pourrais « encore indiquer la place où le bienheureux Po- « lycarpe s'asseyait pour nous donner ses ensei- « gnements quotidiens, dire quel était son genre « de vie, son extérieur, les discours qu'il adressait « au peuple, la manière dont il parlait de ses rap- « ports avec Jean et les autres disciples qui avaient « vu le Seigneur, et comment il racontait leurs « paroles; car il racontait tout ce qu'il avait appris « sur le Seigneur, sur ses prodiges et sur sa doc- « trine ; et tous ces faits, qu'il tenait immédia-

« tement des témoins oculaires du Verbe de vie, « étaient en concordance avec l'Écriture. »

Indépendamment de tous ces arguments, il nous reste un autre point d'appui solide : nous voulons parler de la promesse du Seigneur d'envoyer aux siens l'Esprit consolateur qui leur rappellerait tout ce qu'il avait dit (Jean. 14, 26.). La dogmatique ancienne était assez naïve pour se contenter de cet argument ; et voici que la nouvelle critique revient, bien que par une voie tout opposée, au même degré de naïveté, en nous disant que l'appel à cette promesse du Seigneur est un moyen qui n'est pas *scientifique*. Nous n'avons rien à dire là contre ; seulement, nous pensons que la science qui a une telle horreur d'un appel à une promesse du Seigneur, ne peut vouloir usurper l'épithète de chrétienne. Mais nous nous adresserons avec confiance aux lecteurs chrétiens, aux hommes qui peuvent encore chanter dans la sincérité de leur foi : *Veni, Creator Spiritus !* La foi en cet article, qui seule peut mettre le dernier sceau à toute foi historique touchant la crédibilité des Apôtres, est aussi la seule qui puisse compléter la certitude des relations des discours de Jésus.

Reste encore le reproche fait aux discours de Jésus, de n'être pas à la portée des auditeurs. Ce reproche ayant moins besoin de réfutation que le précédent, nous nous contenterons de donner les courtes indications qui suivent : 1° la sagesse des

enseignements du Seigneur eût été bien moindre, s'il n'avait présenté que des choses à la portée de toutes les intelligences ; car si, d'un côté, un bon maître doit descendre vers son disciple, il faut aussi que, d'un autre côté, il élève son disciple jusqu'à lui. 2° Ces idées appelées mystiques sont telles, que, quand même elles ne sont pas comprises par la raison, elles font cependant vibrer le cœur de l'homme le plus simple : ceci est prouvé par l'expérience. 3° On oublie la sagesse avec laquelle le Seigneur élève l'esprit de Nicodème et de la Samaritaine, par exemple, du degré le plus bas aux régions les plus sublimes. Et à quel point le succès n'est-il pas venu justifier, dans ces deux personnages, la méthode d'enseignement du Seigneur ! 4° Si l'on consent à regarder les premiers Évangiles comme des documents réellement historiques, nous ferons remarquer qu'ils contiennent aussi eux-mêmes incontestablement des enseignements bien au-dessus de la portée des hommes auxquels Jésus s'adressait. En effet, s'il y a tant de choses dans Matthieu (Ch. 5) qui paraissent *absurdes* aux hommes de notre temps, que devait-ce être alors !

D. *Preuve de la crédibilité de l'histoire évangélique, tirée du chapitre de la Passion dans les quatre Évangélistes.*

Nous avons dû remarquer qu'à l'égard des Évangiles, la preuve de crédibilité qui résulte de leur con-

cordance avec les sources certaines et contemporaines de l'histoire, est plus difficile à établir qu'elle ne l'est pour les Actes des Apôtres. Les Évangiles fournissent cependant, quoiqu'en plus petit nombre, des données historiques, et surtout des données géographiques, propres à démontrer cette concordance. Mais on trouve dans la dernière partie de la Passion plusieurs passages dont les rapports étroits, tant avec l'histoire qu'avec les coutumes des Romains et des Juifs, offrent plus d'importance *. Nous allons en réunir ici quelques-uns, bien qu'il en doive souvent ressortir des preuves inutiles pour la plupart des lecteurs ; car il en est fort peu, sans doute, qui soupçonnent à quel point le scepticisme a miné les colonnes sur lesquelles repose tout l'édifice de l'histoire. Voyons donc d'abord jusqu'où le doute s'est étendu ; et, à cet effet, donnons un précis succint de la critique de Strauss sur le récit de la Passion, d'après le tableau synoptique qui en a été fait par Harless.

« Les relations des Évangélistes sur les derniers « moments de la vie de Jésus, n'ont point elles-« mêmes un cachet historique. » D'abord, pour ce qui est du récit de l'entrée de Jésus à Jérusalem, on est fondé à soutenir qu'au moins les traits de détail portent le sceau de l'invention.

* On peut voir sur ce point le savant ouvrage de M. Rossignol, *Lettres sur Jésus-Christ*, tome 2.* (*N. de l'Éditeur.*)

Quand le récit de Matthieu nous montre Jésus doué d'une connaissance surnaturelle par rapport à l'ânesse attachée dans le village voisin, « ce trait « de peu d'importance » n'a d'autre but que d'orner la légende, qui a pris naissance dans le passage de la Genèse (49, 11,) relatif au Messie, où il est « dit: Il attachera son ânon à la vigne. » Du reste « ce « récit a dû passer par plusieurs bouches qui ne se « rappelaient plus son rapport originel au passage « de la Genèse », puisqu'il n'est pas dit que l'animal fut attaché *à une vigne*. D'un autre côté, ce que Jean raconte d'une grande affluence de peuple sortant de Jérusalem et venant, avec des cris d'allégresse, au devant de Jésus, mérite peu de créance, puisque Jean lie cette circonstance à celle de la résurrection de Lazare, et qu'une résurrection est un fait *incroyable*. D'ailleurs, « la dignité de Jésus parais- « sant exiger que la ville de David soit venue le « chercher en grande pompe », cette considération aura suffi pour motiver ce trait. Les Évangélistes rapportent encore, sur les derniers moments de Jésus, beaucoup de prophéties qui n'ont aucun caractère historique. Celles de sa mort sur la croix sont faites après l'événement. L'antique tradition avait bien ses raisons pour les placer dans la bouche de Jésus : « Plus le Christ crucifié était un su- « jet de scandale pour les Juifs et une folie pour « les Hellènes, plus il était urgent d'écarter à tout « prix cette pierre d'achoppement. Si, parmi les

« faits postérieurs, la résurrection, comme répara-
« tion de l'ignominie d'une telle mort, était ce qui
« pouvait servir le plus efficacement le but des évan-
« gélistes, ils devaient aussi désirer d'enlever à sa
« mort, par des faits antérieurs, tout ce que cette ca-
« tastrophe scandaleuse pouvait jeter de défaveur sur
« leur cause. Ils ne pouvaient mieux y réussir qu'en
« la lui faisant prédire d'avance. » Les prédictions de la résurrection ont également été placées dans la bouche de Jésus après la supposition de cette merveille, et « l'exégèse des Juifs, arbitraire et sans
« base, permettait aux Disciples et aux auteurs
« du Nouveau-Testament de trouver facilement,
« dans l'Ancien, des images et des prophéties de
« la résurrection du Messie. Non qu'il y eût chez
« eux dessein prémédité de tromper, ou même cons-
« cience du vice de leur méthode d'interprétation ;
« mais semblables en cela à l'homme qui, après
« avoir fixé le soleil, voit longtemps encore l'i-
« mage de cet astre partout où il porte ses regards,
« aveuglés par leur enthousiasme pour le nou-
« veau Messie, ils le voyaient partout dans l'Ancien
« Testament, le seul livre qu'ils lussent. » Les paroles de Jésus sur son retour, telles qu'on les trouve dans les Évangélistes, ne peuvent être de lui. Jésus prévoyant la trahison de Judas est également une pure invention, faite dans le but de glorifier le Christ. La tradition qui nous montre Judas gagné au moyen de trente deniers d'argent, a pris sa source dans un

passage de Zacharie (11, 12). L'histoire de la salle préparée pour célébrer la Pâque, est une fable inspirée par les motifs qui ont donné naissance à la description de l'entrée dans Jérusalem. Jean n'a point eu connaissance de la Cène, et le lavement des pieds, dont il parle, n'est que « l'accomplissement traditionnel d'une maxime d'humilité rapportée par les synoptiques (V. Matth. 20, 26 et suiv., et Luc 22, 27). »

Il est dit que, pendant la Cène, Jésus désigna le traître personnellement; mais cette circonstance a été forgée après coup. Elle est due principalement à une fausse interprétation du sens du psaume 41 (verset 10) placée dans la bouche de Jésus.

La prédiction du renoncement de Pierre est aussi une prophétie faite après coup. « Ce disciple ayant renié Jésus plusieurs fois, on mit, « après l'évènement, dans la bouche de Jésus, « d'abord des paroles par lesquelles il aurait an« noncé d'avance ces actes de lâcheté, ensuite la « désignation usuelle de l'heure par le chant du « coq, et enfin la fixation de ces divers renon« cements au nombre rond de trois. Enfin, quand « Jésus prédit à ses disciples que, dans la nuit « suivante, ils ne sauront plus ce qu'ils de« vront penser de lui, qu'ils l'abandonneront et « se disperseront, cela ne peut être regardé « comme une véritable prophétie; lorsque les

« deux premiers évangélistes ont dit : « Il est « écrit : je frapperai le pasteur, et les brebis seront « dispersées (Matthieu 26, 31 ; Marc 14, 27), ils « ont en effet simplement rapporté un passage de « l'Ancien-Testament (Zacharie 13, 17), que l'on « mit bientôt dans la bouche de Jésus lui-même, « comme l'annonce de cet événement. »

L'institution solennelle de l'Eucharistie est une légende forgée plus tard par les Chrétiens. « La « mort violente et inopinée de Jésus ayant suivi la « Cène de si près, la circonstance la plus impor- « tante de la fête de Pâque fut, aux yeux de ses « sectateurs, que Jésus l'eût célébrée peu de temps « avant sa mort. Les explications que, selon l'u- « sage, il leur avait données sur l'antique ori- « gine de cette fête furent oubliées, et celles qui « concernaient, pour ainsi dire, sa nouvelle origine « toute chrétienne, c'est-à-dire la mort de Jésus, « vinrent les remplacer. En général, les paroles « d'adieu de Jésus à ses disciples, d'après Jean, « et le tableau complet de ses derniers moments, « aussi bien d'après Jean lui-même que d'après « les synoptiques, sont d'une égale fausseté et in- « dignes de l'histoire. »

L'apparition de l'ange dans le jardin de Gethsémani doit être, ainsi que toutes les apparitions de ce genre, regardée comme un mythe. Il en est de même de la sueur de sang, dont la mention « s'ex- « plique par le désir de rendre plus complet le

« tableau des souffrances de Jésus sur la Croix, « souffrances dont le combat au Jardin des Olives « était le prélude. Il fallait pour cela ne pas se « borner à représenter la douleur spirituelle de « l'âme par la tristesse, mais aussi les souffran- « ces physiques par la sueur de sang. » Quant à la prière de Jésus renouvelée par trois fois, « ce « nombre, qui reparaît ici comme dans l'histoire de « la tentation de Pierre, présente non moins cer- « tainement quelque chose de mythique. » Ce qui s'est passé lorsqu'on s est emparé de la personne de Jésus a été inventé pour le glorifier. Les relations que nous avons sur son interrogatoire se contredisent; elles n'ont aucun cachet historique. L'exposé des railleries dont Jésus a été l'objet est imité de divers passages de l'Ancien Testament; le récit du renoncement de Jésus par Pierre ressemble à une légende populaire, etc. etc., »

Tout éveillés que nous sommes, nous éprouvons la sensation pénible dont on est quelquefois affecté dans ses rêves : il nous semble que nous tombons dans un abîme sans fond. Nous nous demandons quelle était donc la pensée de Cicéron, quand il disait de l'histoire : *Historia testis temporum, lux veritatis, vitæ memoria, nuncia veritatis ?* Nous cherchons s'il existe encore, dans cette histoire de Jésus, un seul point solide sur lequel nous puissions nous arrêter dans notre chute. On se sent naturellement porté à s'enquérir si du moins la

personne même de Jésus ne se maintient point comme un fond historique qui a été entouré d'épais brouillards par le mythe. Assurément l'exagération du scepticisme moderne n'a point emporté la pierre angulaire de l'édifice : *Il a existé un Christ, et ce Christ a été crucifié sous Pilate.* L'autorité historique des Évangélistes aurait-elle suffi pour arrêter ici la fougue du critique ? On doit en douter ; mais il est un autre témoignage qu'on n'ose pas récuser ; c'est celui de Tacite, qui dit, dans ses Annales (15, 44,) : *Ergo abolendo rumori Nero subdidit reos et quæsitissimis pœnis affecit, quos per flagitia invisos vulgus Christianos appellabat ; auctor nominis ejus Christus Tiberio imperitante per procuratorem Pontium Pilatum supplicio affectus est.* Examinons donc si le commentaire que les écrivains du Nouveau-Testament nous offrent de ce texte concis, ne peut point aussi maintenir son caractère historique en face de l'exégèse.

Nous n'avons pas l'intention d'examiner ici tous les points de cette dernière portion de l'histoire évangélique ; nous voulons seulement soumettre quelques-uns des principaux à un examen plus sévère : 1° les hauts fonctionnaires qui y jouent un rôle ; 2° le fait de la condamnation de Jésus ; 3° celui du crucifiement.

La condamnation à mort du Sauveur, sous le gouvernement de Pilate, est un fait historique bien établi ; or, ce fait se trouvant confirmé ailleurs, et

pouvant ainsi servir à contrôler l'histoire évangélique, combien la certitude d'un tel événement ne peut-elle pas devenir dangereuse pour cette histoire! A en croire notre critique, Luc s'était déjà gravement compromis, en fixant l'époque du baptême de Jésus à la quinzième année du règne de Tibère; mais Jean, aussi bien que Luc, peut être facilement justifié.

Caïphe vient se placer, en qualité de grand-prêtre, à côté du procurateur Pilate, et il est encore fait mention de lui en cette qualité, après la fête de la Pentecôte (Actes, 4, 6.—Voy. Anger). Cette circonstance s'accorde avec l'histoire; car il avait été installé en l'an 25 par le prédécesseur de Pilate, et il perdit son emploi en l'an 36. — Hérode Antipas est cité comme Tétrarque de Galilée; il y a encore ici accord avec l'histoire : ce fut en effet en l'an 39, et par conséquent après la mort du Christ, qu'il perdit son royaume, qui passa alors à Agrippa. Cet Hérode paraît sur la scène comme juge de Jésus, en même temps que Pilate. Deux tribunaux, c'est trop pour la critique. Et Jean, dont le témoignage redevient inopinément d'un grand poids, ne parlant pas de la comparution de Jésus devant ce prince, on passe un trait de plume sur ce fait, et l'on soutient que vraisemblablement « cette » circonstance a été inventée dans le but de faire » comparaître Jésus devant tous les tribuuaux qui » pouvaient exister dans Jérusalem, et de lui faire

» conserver en leur présence une contenance calme » et digne. » Ce fait offre assurément à la critique plus d'un point qui doit l'irriter. Le silence de Jean, d'ailleurs témoin suspect, n'est pas le seul motif qui rende douteuse la présence d'Hérode à Jérusalem et son assistance à la grande Fête. Cette relation ne se contredit-elle pas en nous représentant le Tétrarque et Pilate comme ennemis, et en faisant toutefois venir le premier dans un lieu où il devait très probablement rencontrer son adversaire? Ce prince relâché devait-il donc avoir la conscience aussi timorée qu'un Juif ordinaire, pour ne manquer à aucune grande fête? Ne reconnaît-on pas ici une légende qui jette tout dans le même moule?

Mais si ces raisons rendent la présence d'Hérode douteuse, celle de Pilate est, dans le fait, encore moins bien motivée. Que, sous son gouvernement, le Christ ait été crucifié, soit; mais Pilate n'a pas été personnellement le juge de Jésus; Césarée, le siége de son gouvernement, n'était-elle pas éloignée de treize milles de Jérusalem? Comment se trouve-t-il donc tout-à-coup dans la Capitale? La tradition nationale, toute préoccupée de l'intérêt juif, ne se trahit-elle pas en faisant entreprendre un voyage à Pilate, à un païen, dans le seul but de célébrer une fête? Que dire aussi de la conduite surprenante du Tétrarque? Il se serait trouvé dans le même endroit que Jésus, et il n'en aurait profité

que pour se procurer le spectacle d'un miracle! La relation n'a-t-elle pas eu encore ici pour unique but d'accroître autant que possible la renommée de la puissance miraculeuse de Jésus? Cette propension à faire figurer le plus grand nombre possible de personnages marquants sur le théâtre de la vie du Sauveur n'est-elle pas assez sensible, quand on fait même apparaître près de son mari la femme du gouverneur, évidemment dans le seul but « de placer « l'éloge de Jésus dans la bouche d'une faible « femme, comme Matthieu (21, 16) l'a placé dans « celle des νηπιων καὶ θηλαζόντων, et de donner plus « de poids à cet éloge, en le basant sur un songe « très-significatif. » Mais, en faisant mention de ce personnage féminin, la relation s'est terriblement fourvoyée; car l'histoire nous apprend qu'il était défendu aux gouverneurs d'emmener leurs femmes avec eux dans leur gouvernement, et qu'Auguste leur permettait seulement d'aller les voir pendant l'hiver *.

Sur ces différents points qu'on nous conteste, que voyons-nous maintenant dans l'histoire? Josèphe d'abord (Antiq. 18, 5, 3.) nous dit que le Tétrarque venait dans la Capitale à l'époque des fêtes; et nous y trouvons non-seulement le Tétrarque, mais aussi plusieurs fois le procurateur ou proconsul, précisément à la fête de Pâque; dans le passage

* V. Suétone, *Aug.*, 24.

ci-dessus, c'étaient Vitellius et Eumanus ; et, dans un dernier endroit (Antiq. 20, 4, 3.), il est formellement dit que l'agglomération prodigieuse du peuple y rendait la présence du gouverneur très désirable. Le témoignage de Suétone laisserait assurément planer un grave soupçon sur ce que notre auteur rapporte de la femme du gouverneur, si l'histoire ne venait d'un autre côté appuyer l'Évangéliste d'une manière bien frappante. Mais nous voyons que, depuis Tibère, l'usage s'était introduit parmi ces fonctionnaires d'emmener leurs femmes dans les provinces, et qu'il n'avait plus été possible de réformer cette coutume. A l'époque de la mort d'Auguste, Germanicus avait en Allemagne sa femme Agrippine près de lui (Tacite, Ann. 1, c. 40.), et il l'emmena en Orient au commencement du règne de Tibère (Ann. 11, c. 54.). Nous voyons à la même époque Plancinia, femme de Pison, accompagner son mari (Ann. 11, c. 55.) ; dans la 4e année du consulat de Tibère (A. 21. p. chr. n.), Cæcina propose à la vérité au sénat de défendre à tout gouverneur d'emmener sa femme avec lui, mais on ne peut déjà plus faire passer cette proposition (Ann. III. c. 33.). L'Évangéliste dit qu'il existait de l'inimitié entre Pilate et Hérode. L'histoire nous fait voir combien ce passage s'accorde avec les mœurs de ce temps-là. Un événement pareil à celui rapporté dans Luc (13, 1.), événement conforme aussi en tout point à l'esprit du temps, était bien suffisant pour irriter le Tétrarque contre

le Proconsul qui avait porté la main sur ses sujets. Combien la conduite d'Hérode envers Jésus n'est-elle pas aussi d'accord avec l'histoire ! Le désir d'être témoin d'un miracle nous montre dans le Tétrarque, sinon un homme superstitieux, du moins un homme puéril, qui se complaît à des tours de charlatan. Ce trait est en parfait accord avec le portrait que Luc (9, 7-9), et Marc (6, 20), nous font de lui. D'après leurs récits, il n'était en effet exempt ni de superstition ni de certaines velléités religieuses ; et quand le Nouveau-Testament, ainsi que Josèphe, nous le présente comme un homme sensuel, il y a encore là concordance parfaite; car, chez les gens de cette trempe, on aperçoit souvent des velléités religieuses, qui se changent bientôt en superstitions, si elles ne sont point accompagnées d'une grande sévérité de mœurs. Que l'on pense seulement à Héliogabale, à Charles II et à Louis XV. — Les Évangiles nous ont encore conservé une autre circonstance de la vie d'Hérode que nous allons consigner ici. Ils nous ont raconté comment ce même Hérode fit mettre à mort Jean-Baptiste (V. surtout Marc, 6.). Cette relation, plus qu'aucun des nombreux portraits de mœurs tracés dans les Évangiles, doit offrir, aux yeux d'un critique défiant, l'image bigarrée d'un habit d'arlequin : — la fille du roi qui se met à danser devant lui, — la moitié de son royaume offerte et promise par serment, — la mère artificieuse, — la tête de Jean-Baptiste apportée sur un plat, — ne sont-ce

pas là autant de tableaux animés d'un petit roman? Il y a plus : Josèphe raconte aussi l'exécution de Jean-Baptiste ; mais il ne fait aucune mention du drame rapporté dans nos évangiles ; au contraire, il attribue tout simplement cette exécution à la crainte que le parti de Jean-Baptiste ne vînt à exciter une révolte.

Si l'on examine cependant les choses de plus près, les difficultés qui faisaient naître le doute se changent en autant de motifs propres à confirmer la vérité historique du récit. Et d'abord, pour ce qui touche la différence entre le récit de Josèphe et celui de l'Evangéliste, nous ne sommes pas peu surpris de voir notre critique prendre, dans cette seule circonstance, le parti de l'écrivain sacré. Il lui semble, à la vérité, « très conforme à la nature de « la légende, telle qu'elle se forme chez un peu- « ple dont la vie se meut plutôt dans le cercle de « la vie civile que dans celui de la politique, de « transformer un motif politique en motif per- « sonnel, un coup d'état en une scène de la vie « privée. » Mais, après cela, on est surpris de trouver une fois enfin notre critique tentant une conciliation qui lui est si odieuse ; car il dit : « Peut-être aussi Antipas a-t-il craint que le blâme sévère de Jean sur ce mariage contraire aux lois et sur son genre de vie en général ne portât le peuple à se révolter contre lui. » Ces détails du récit évangélique se trouvent au reste tous admirablement con-

firmés par l'histoire. Josèphe, en effet, parle aussi du mariage adultère d'Hérode ; il dit (Antiq. 18, 5, 4.) que la reine avait une fille de son premier mariage (Salomé). Vers la fin du repas, cette fille entre en dansant dans la salle du festin.—Or, à cette époque les danses mimiques, importées de la Grèce, étaient en vogue dans l'empire romain ; elles représentaient des scènes prises dans les poètes, dans les tragédies et dans les comédies. Pylades et Bathyllus avaient surtout mis cet art à la mode sous Auguste (V. Athenæus Deipnosoph. L. 1. c. 17.—Lipsius, Quæst. nat. 1, 7, vers la fin). Mnester aussi se distingua dans cet art, comme danseur de tragédies, ainsi que Lauréolus, qui dansait des comédies (Suétone, Calig., c. 57). C'était l'art favori de Néron ; il avait ordonné de représenter ainsi le Turnus de l'Énéïde (V. Suetone, Nero, c. 54.). La danse mimique passa, comme le spectacle, dans les mœurs des roitelets juifs, et les festins particulièrement se terminaient toujours par cette sorte de danse. — Passons à l'insidieuse instigation d'Hérodiade. Josèphe (Antiq. 18, 7, 1), dépeint aussi cette femme comme une intrigante qui exerçait une grande influence sur le faible monarque et le portait à faire des folies. La promesse de la moitié du royaume était une formule de serment en usage dans l'antiquité (V. Wettslein, à propos de Marc, 6, 23). Il n'est pas jusqu'à la tête apportée sur un plat qui n'ait le sceau de la vérité historique ; car l'histoire rapporte plusieurs

faits semblables : par exemple, lorsque Agrippine fit exécuter Paulina Lollia (V. Dion Cassius l. 60. c. 33). On peut citer pareillement Antoine, qui se faisait apporter la tête des proscrits pendant ses repas, et Fulvia, son épouse, femme avide de sang, qui prit même la tête de Cicéron sur ses genoux et lui perça la langue avec des aiguilles (ib., l. 47, c. 9). — Voyez aussi, dans Josèphe (Antiq. 18, 5. 1.), l'ordre de Tibère à Vitellius, de lui envoyer la tête du roi Aretas. Cette coutume barbare prit sa source dans le désir des hommes puissants, de s'assurer par eux-mêmes que leurs ordres cruels avaient été exécutés. Le mode d'exécution est également conforme aux usages du temps. D'après la version luthérienne, qui traduit σπεκουλατωρ par « bourreau », on est surpris que le bourreau portât lui-même la tête dans l'appartement royal, et ce trait remarquable donne au récit l'apparence d'un conte ; mais on ne doit pas ignorer que ce mot grec signifie « garde, » et les gardes du roi étaient jadis chargés des exécutions. (V. Wolf, Kocher, Kuinoel, à propos de Marc, 6. 27).

Nous venons de voir quels étaient les fonctionnaires qui prirent une part active à la condamnation de Jésus. Examinons maintenant *le mode de condamnation.*

La première circonstance qui se présente à nous, est la déclaration des Juifs (Jean, 18, 31), qui porte à croire qu'à cette époque le droit d'exécuter des arrêts de mort leur avait été retiré.

Mais cette opinion paraît en contradiction avec le Talmud, qui dit (principalement dans les passages du cod. sanhédrin, fol. 18 col. 1, fol. 24, col. 2, fol. 41, col. 1.) que le *jus vitæ et necis* avait été retiré aux Juifs 40 ans avant la destruction du Temple; d'où il semblerait résulter qu'ils jouissaient encore de ce droit à l'époque de la mort du Christ. Supposons que, d'après ce témoignage, il en dût être ainsi; nous trouvons cependant, d'un autre côté, en faveur du récit de l'Évangéliste, le témoignage du droit romain; car, d'après le droit romain, il est positif que le droit de mort n'appartenait qu'aux seuls préfets des provinces *. D'ailleurs on peut fort bien regarder les 40 ans du Talmud comme ne spécifiant point une époque précise, mais exprimant un nombre rond; et cela d'autant plus, qu'il est dit dans un passage: « *plus de* 40 ans avant la destruction du Temple » etc. (V. Iken Dissert. II., p. 526.) — Les premiers mots prononcés par le juge, en sortant de son palais, sont cette question : « Quelle accusation portez-vous contre lui? » Selon Jean, cette question blessa à la vérité l'orgueil des membres du Sanhédrin; cependant, outre le témoignage d'Appien et de Philon, Le Nouveau-Testament (Act. des Ap. 25, 16),

(*) « Le Préfet, est-il dit dans l'histoire de l'empire romain par Walter, avait le droit de vie et de mort, et les magistrats municipaux n'avaient d'autre droit que d'arrêter, de faire subir les premiers interrogatoires, et de garder les criminels » précisément ce qui a été fait par le Sanhédrin.

prouve aussi qu'elle était tout-à-fait dans l'esprit du droit criminel romain. Les membres du Sanhédrin varient dans leur accusation; tantôt ils l'accusent d'avoir violé leur loi juive, tantôt d'être un rebel. Ils s'arrêtent cependant de préférence à cette dernière accusation; et, si nous réfléchissons que le trône était alors occupé par un Tibère, nous comprendrons quelle impression cette accusation devait faire sur un homme pour lequel la faveur du maître était tout. Par ce moyen, ils parvinrent enfin à leur but. A propos du genre de l'accusation, nous ne pouvons passer sous silence une circonstance remarquable et providentielle : c'est précisément en conséquence de la nature de cette accusation que la vie du Sauveur s'est terminée par la mort de la croix, et que par là s'est accompli ce qu'il avait déjà prédit (Jean, 3, 14.) et ce qu'indiquent également des paroles comme celles de Luc (9, 23, 14, 27. Jean, 18, 32). Si le Sanhédrin n'eût accusé Jésus que d'être faux prophète, son supplice eût été la lapidation. Rappelons à notre mémoire tous les détails de la condamnation, surtout d'après Jean, sans perdre un instant de vue cette question : est-il possible de penser que cette exactitude ne soit que le produit d'une légende populaire composée plus tard? Nous ne savons plus où le Prétoire était situé; il est possible que ce fût dans la citadelle Antonia ; du moins le préteur, lorsqu'il est venu dans la capitale, a plusieurs fois occupé le palais d'Hérode, qui était vide, et il s'en

est servi comme de πραιτώριον (Jos., *De bello Jud.*, 2, 14, 8. Philo, *Leg.* p. 1034). Lorsque les Juifs arrivent, ils refusent d'entrer dans le Prétoire, dans la crainte de se souiller (Jean, 18,28). Pilate sort donc et va vers eux; et ce n'est pas une condescendance inexplicable de la part d'un homme, qui poursuivait les Juifs de ses mépris; car Josèphe fournit de nombreux documents, qui prouvent combien au total les Romains avaient de condescendance pour les coutumes des Juifs. Ainsi il raconte (Ant. 16, 2, 3) comment les Juifs ioniens se plaignirent au romain Agrippa, de n'être point traités conformément à leur loi, et de ce qu'on les citait, par exemple, les jours de fête devant les tribunaux. — La sentence est rendue sur le Prétoire. L'habitation des proconsuls était en même temps leur tribunal (Walter, *Histoire du droit romain*, t. I, p. 340). D'après Jean, le siége du juge était sur une place appelée γαββαθᾶ en araméen (V. mes *Matér. pour servir à l'explicat. du Nouveau-Testament*, p. 119 et suiv.); l'Évangéliste appelle cet endroit en grec λιθόστρωτον, ce qui est l'expression technique pour dire un *pavé en mosaïque*, tel qu'on le faisait dans les cours, sur les terrasses et dans les appartements (V. O. Müller, *Archéologie de l'Art*, I, p. 394 et s.). L'Histoire concorde parfaitement avec cette donnée; car la loi romaine exigeait que tous les criminels fussent jugés, non *de plano*, ou *ex æquo loco*, mais *ex superiori*; et, en outre, on voit dans Suétone (Cæs.

c. 46; cfr Casaubon), que les magistrats romains emportaient dans leurs provinces ce qui était nécessaire pour faire ces pavés en mosaïque, et y plaçaient ensuite leur siége de juge.

Pour l'examen des autres circonstances, nous suivrons particulièrement le Mémoire de Hug publié dans le 5e cahier de la *Gazette de Fribourg;* et, pour ce qui concerne l'heure de la sentence de condamnation, nous renvoyons à ce que nous avons déjà dit. — Jésus est frappé de verges; cette flagellation n'est pas la même que subissent les deux larrons, et qui, d'après la loi romaine, était toujours jointe au supplice de la croix. C'était une flagellation qui faisait partie de l'instruction, la *quæstio per tormenta.* Cette punition n'ayant pas suffi à la soif sanguinaire du peuple, le gouverneur n'en fut pas moins forcé de porter un arrêt de mort contre Jésus. C'est donc de ce moment que cette flagellation fut considérée comme la préparation au supplice de la croix. C'étaient ordinairement les licteurs qui exécutaient la flagellation; nous voyons ici que ce furent des soldats : il n'y a rien là qui s'écarte des usages romains (V. Suétone, Calig. c. 26), et cette circonstance était d'autant plus naturelle, que le procurateur de Palestine était subordonné au préteur de Syrie, et n'avait point de licteurs. La conduite du gouverneur est conforme aux mœurs et à l'histoire de ce temps; les railleries que les soldats se permirent ne le sont pas moins. Ils vouurlent faire jouer le rôle de roi juif à celui

qui s'était présenté comme tel. Ceci explique la couronne, le vêtement de pourpre, le sceptre, le soufflet (qui remplace peut-être le baiser) que l'on donnait au nouveau roi (Ps. 2, 12). L'installation du calife Motawakkel est décrite d'une manière absolument pareille dans Abulfeda (Ann. Mosl., 1. 2. p. 184) : « On lui ceignit le vêtement de la souveraineté, la parure royale fut placée sur sa tête, le consécrateur le baisa ensuite sur le front et dit : Nous te saluons, ô prince des croyants. » — A propos de la plante épineuse, on pense communément au *rhamnus*, que, par cette raison, on appelle aussi *Spina Christi*. On trouve en effet cette plante dans la Palestine; mais, d'une part, elle n'a que fort peu d'épines, et, de l'autre, il est impossible de la tresser. Un voyageur moderne a essayé d'en faire une couronne, mais elle se rompait toujours entre ses mains, qu'il choisît des branches jeunes ou vieilles, grosses ou minces. En revanche, une espèce d'adragante, ou épine de bouc, qui y croît également, se prêtait merveilleusement à cet usage (V. Sieber, Voyage du Caire à Jérusalem, p. 143 et s.). Comme l'a remarqué le même voyageur, le sceptre a été pris à tort pour de la *massette;* celle-ci ne croît point en Palestine et aurait volé en éclats au premier coup; mais en revanche le roseau maritime y était très commun et y servait généralement de bâton de voyage. Les Romains crucifiaient hors de la ville (Voyez Plaute, Miles glorios., act. 2 sc. 4.); notre

Evangile s'accorde avec cet usage et nomme un lieu dont le nom « Calvaire » indique qu'il servait habituellement de lieu d'exécution. Dans l'évangile apocryphe de Nicodême, la sentence désigne maladroitement comme lieu du crucifiement le jardin de Gethsemani, c'est-à-dire une propriété privée. Cette tradition plus récente, en plaçant le mont Calvaire dans l'intérieur de la ville, à un quart de lieue à peine du lieu où était le temple, fait preuve, à l'égard de Jérusalem, d'une absence de saine critique : elle aurait à juste titre rendu suspecte la véracité des Évangélistes, s'ils nous l'avaient transmise. — Il faut que Jésus porte lui-même sa croix ; cela est également conforme à l'usage, ainsi que le fait voir Plutarque (*De serâ numinis vindictâ*, c. 9). Lorsque le Sauveur succombe sous le fardeau, le premier venu qui arrive des champs est contraint, sans autre formalité, à la prendre et à la porter ; ce trait est aussi pris dans les mœurs du temps, car les soldats romains faisaient avec une arrogance extraordinaire des réquisitions dans les provinces, et on peut s'en faire une idée par les paroles suivantes du philosophe Arrien (4. 1.) : « Quand on te donne une » corvée et que tu es pressé par le soldat, soumets-» toi et ne te révolte pas ; ne murmure même pas, » sans quoi tu recevras des coups de bâton et tu n'en » perdras pas moins ta bête. »

Examinons encore l'acte du crucifiement lui-même. Toutes les particularités, dont l'histoire évan-

gélique fait mention à ce sujet, sont entièrement dans les mœurs du temps : l'inscription qui renfermait l'accusation placée sur la croix, le breuvage que l'on présentait aux condamnés avant leur exécution *, le brisement des cuisses, le coup de lance, la descente du cadavre avant le coucher du soleil, la remise du corps de la victime à ses amis ou à ses parents. Toutes ces circonstances sont confirmées de la manière la plus explicite par les commentaires des écri-

* Il existe, par rapport à ce breuvage, des différences entre les Évangélistes, et Strauss les exploite.

Un passage de la Gemare (cod. Sanhédrin) montre le caractère historique de cette circonstance qu'un breuvage fut présenté à Jésus dans les premiers moments de son crucifiement : « Quand « un condamné partait pour l'exécution, on le reconfortait « avec quelques gouttes d'encens mêlées dans un verre de « vin, afin de l'étourdir. » Les anciens médecins, par exemple Dioscorides, confirment cet effet de l'encens. Maintenant Matthieu (ch. 27, 34.) dit que le breuvage se composait de vinaigre mêlé avec χολὴ, ce qui désigne toute espèce de chose amère. Marc (ch. 15, 23.) nous apprend que c'était du vin dans lequel il y avait de la myrrhe ; la myrrhe a aussi une vertu assoupissante (Dioscorides, t. 1. ch. 69.). Cependant l'encens n'est point formellement exclu par là ; car il est possible que Marc n'ait indiqué de préférence la myrrhe, que parce qu'elle était une matière plus précieuse. Quant à cette différence entre les deux évangélistes, que l'un parle de vinaigre et l'autre de vin, elle disparaît aisément ; car, si l'on pense à cette espèce de mauvais vin que les Romains nommaient *vappa*, et les Grecs ὀξίνης, il serait difficile de fixer la limite qui distingue ce mauvais vin d'avec le vinaigre.

vains contemporains. C'est pourquoi nous ne nous occuperons que d'une seule circonstance, qui pourrait ébranler la certitude historique de ce chapitre. Lorsque le Dr Paulus eut essayé de prouver (d'abord en 1792, dans les *Memorabilia*, p. 4, ensuite en 1805 dans son *Commentaire*) que les mains seules, et non les pieds, avaient été clouées au bois lors du crucifiement, cette opinion fut presque généralement adoptée parmi les théologiens allemands. Si elle était fondée, il est certain que le passage de Luc (24, 39.), d'après lequel les pieds portaient aussi les marques des clous, — supposé qu'on ne cherche point à le mettre à l'écart par une exégèse semblable à celle de Paulus, — devrait rendre très douteux tout le récit évangélique des faits relatifs au crucifiement. Si l'on se rappelle, en outre, que l'ancienne Église rapportait le passage du psaume 21, où il est question du percement des pieds, à la mort du Christ sur la Croix, ne devrait-on pas avouer que ce que Hitzig indique dans son Commentaire sur Isaïe (p. 577), et ce que Strauss présuppose ne serait pas tout-à-fait sans fondement? Ne devrait-on pas spécialement convenir, qu'au moins en ce qui concerne cette prédiction, la vérité serait précisément le contraire de ce que Paul exprime dans son Épître (2, 17) aux Colossiens? Ne semble-t-il pas que la matière historique de plusieurs faits racontés dans le Nouveau-Testament devrait être cherchée dans les *Dicta*

classica de l'Ancien-Testament, produits du sol historique des temps antérieurs, qui projetteraient leurs ombres sur l'histoire du Messie chrétien? Mais dans l'état actuel de la question, celui-là seul peut rester attaché à l'argumentation du Dr Paulus, qui ignore complètement ce qu'ont dit, en faveur de l'opinion contraire, Hengstenberg dans sa *Christologie;* Hug, dans les 3e, 5e et 7e cahiers de la *Gazette de Fribourg;* Bahr, dans la *Gazette de Huffel,* et Heydenreich, t. 2, 2e p.; et enfin ce que j'ai dit moi-même dans mon *Indicateur littéraire* au commencement de 1835, avec lequel il est bon de comparer l'histoire de cette discussion dans ce même *Indicateur littéraire* de 1834 (p. 53-55.). Nous rendons hommage à la loyauté de notre critique, qui se montre pour le moment convaincu par ces preuves; l'on pourrait cependant se demander si elles auraient eu près de lui le même succès, dans le cas où il n'eût pas eu d'intérêt à terminer l'histoire du Christ par un Vendredi-Saint qui ne fut pas suivi par un Jour de Pâques.

Dans ce qui précède, nousavons déjà touché çà et là une preuve de la crédibilité de l'histoire évangélique, sur laquelle il nous faut fixer encore plus spécialement l'attention de notre siècle : je veux parler de la vérité *psychologique* interne.

Il y a des exposés de la vie de Jésus dans le genre de celui de Hess, qui renferment beaucoup de preuves de cette nature : tels sont l'ouvrage de Wizenmann,

si recherché à la fin du dernier siècle, l'*Histoire de Jésus, d'après Matthieu, considérée comme portant en elle-même la preuve de sa certitude; la Caractéristique biblique*, de Niemeyer. On pourrait cependant composer un ouvrage spécial, où ce point de vue serait pris dans un but exclusivement apologétique. Pour justifier ce que nous avançons, nous allons jeter encore un coup-d'œil sur deux hommes, dont la dernière partie de l'histoire évangélique, le récit de Jean surtout, nous fait seule connaître le caractère; nous voulons dire Pierre et Pilate. Dans l'histoire de la Passion et de la Résurrection, nous trouvons quelques passages qui concernent Pierre spécialement; et leur accord remarquable avec ce que nous connaissons du caractère de ce disciple, par l'histoire synoptique, par les Actes des Apôtres et par l'Épitre aux Galates, est d'un grand poids en faveur de la crédibilité historique de Jean. Ainsi, par exemple, avec quelle admirable précision la manière dont Pierre se comporte au lavement des pieds ne peint-elle pas son caractère (Jean 13) ! Dans l'ardeur de sa vénération, il ne peut d'abord supporter la pensée que son maître lui lave les pieds (v. 6 et 8) : c'est presque avec opiniâtreté qu'il s'y refuse; puis, quand son maître le menace de l'exclure, combien sa condescendance n'outrepasse-t-elle pas toute mesure (v. 9) ! Si notre pénétrant critique insinue, au sujet de ce récit, que la légende pourrait bien, à l'aide de quelque pré-

cepte d'humilité de Jésus, avoir fabriqué intégralement ce fait, nous le sommerons, avant d'ajouter foi à ses paroles, de nous prouver, les apocryphes à la main, que la légende peut imprimer à ses conceptions un tel cachet de vérité.

La vive curiosité de Pierre n'est pas moins caractéristique, lorsque, pendant le repas, il fait signe au disciple qui repose sur le sein de Jésus, de lui demander quel sera le traître parmi eux. Pierre défendant Jésus, au moment de son arrestation, est un trait de caractère d'un genre plus palpable, et l'on pourrait concevoir que le critique prétendît reconnaître encore ici un caractère légendaire; mais, quand on voit l'évangéliste nommer jusqu'au serviteur du grand-prêtre (18, 10), et même (v. 26) désigner un autre serviteur comme un des parents de Malchus, peut-on douter qu'il n'ait connu celui qui avait tiré le glaive? Et d'autre part, comme cette connaissance des gens du grand-prêtre s'accorde bien avec la mention *faite dans un autre but*, qu'il avait été lui-même connu du grand-prêtre (v 16)! Avec quelle délicatesse de pinceau le caractère de Pierre se trouve esquissé dans le chapitre 20, et dans le chapitre 21! Là, comme ici, son ardeur le porte à agir; Jean au contraire est constamment réfléchi. — Quoi de plus naturel que le ton humble, confus, et cependant assuré de Pierre repentant (ch. 21, 17)! Ce n'est pas seulement le caractère de Pierre, c'est aussi celui de

Thomas, qui est dépeint avec précision dans ces chapitres. La propension à juger sur le rapport des sens, qui a empêché ce dernier d'ajouter foi à la Résurrection, à moins qu'il n'en eût une preuve sensible, y est décrite d'une manière tout-à-fait vraisemblable et avec une rare exactitude psychologique.

Dans sa relation de la conduite de Pilate, Jean déroule à nos yeux un tableau historique et psychologique plus vaste encore. Il serait toutefois désirable qu'un ami de l'histoire biblique fît ressortir la vérité de cette peinture par une étude plus complète du caractère de Pilate. Un livre singulier de Lavater, dont l'origine nous a été dévoilée récemment, renferme plusieurs choses propres à compléter ce portrait *. Remarquez d'abord à quel point le caractère du gouverneur, tel qu'il est dépeint dans les évangiles, ressemble au portrait que nous en fait Josèphe ! Il avait, plus que tout autre gouverneur, traité les Juifs et leurs usages religieux avec un profond mépris, et sa violence

* *Ponce-Pilate*, ou *la Bible en petit et l'Homme en grand*, Zurich, 1781. — Göthe a fait connaître dernièrement, de la manière suivante, ce qui a donné naissance à cet ouvrage. Göthe avait longuement discuté avec ses amis, sur la nature et les exigences du Drame; Lavater avait pris part à cette conversation; la Bible étant, à ses yeux, un monde idéal dans lequel toute chose a son type, il voulut dès-lors prouver que le type du Drame se trouvait aussi dans le Nouveau-Testament.

même devint la cause de sa chute. Avec quelle ironie amère il repousse l'orgueil des Juifs (Ch. 18, 31) ! Avec quel ton méprisant (Ch. 18, 33. 19, 14.) n'emploie-t-il pas ce mot « roi des Juifs ! » Comme l'orgueil du Romain se montre à découvert (18, 35) ! Avec quel mépris despotique ne rejette-t-il pas la demande du Sanhédrin, qui le priait de changer l'inscription (19, 21) ! Qui ne reconnaît, à tous ces signes, la violence et le mépris pour les Juifs, dont le récit de Josèphe nous donne la preuve ? Loin de suivre l'exemple des autres gouverneurs, qui, à leur entrée solennelle dans la ville, faisaient, par condescendance pour les Juifs, enlever les images de l'empereur de dessus leurs drapeaux, Pilate fut le premier et le seul à se mettre au-dessus de cet usage; il ne répondit même aux instantes prières du peuple que par des menaces de mort. Sous un Tibère, dont Tacite dit dans ses Annales (3, 38.) : *Majestatis crimen omnium accusationum complementum erat*, combien la menace des chefs du peuple (Jean 19, 12.) n'est-elle pas conforme aux circonstances de ce temps! Comme le soupçon de Pilate (Matthieu, 27, 18,) s'explique facilement ! Quel accord, soit entre eux, soit avec l'histoire, dans les traits caractéristiques suivants : Tantôt c'est un léger reste de cet amour de la justice, dont le dernier des Romains se faisait gloire (Actes des Apôtres, 25, 16) ; tantôt une conscience qui n'a d'autre règle que la faveur ou la défaveur du monarque ; d'un côté, un scepti-

cisme qui désespère de parvenir jamais à aucune certitude et rappelle ce mot de Pline : *Ut solum certum sit nihil esse certi, nec miserius quidquam homine, nec superbius;* de l'autre, la crainte d'un songe ou d'un fils de Dieu (Jean, 19, 8.); un Auguste lui-même ne pouvant rester seul dans l'obscurité, se faisant expliquer ses rêves, s'effrayant d'une chaussure mise de travers, comme d'un mauvais présage, etc. (Suétone, Octav. C. 78, 90, 91, 92.) Et maintenant, que l'on veuille bien mettre en regard un passage quelconque du portrait qu'un évangile apocryphe, comme l'évangile de Nicodème, nous fait du gouverneur; par exemple, le passage (page 506) où il est dit : « Pilate appela le « coureur et lui dit : Va chercher Jésus et amène-le « ici, mais avec douceur. Le coureur sortit; il re- « connut Jésus, et prenant le drap qu'il tenait à la « main, il l'étendit devant lui et lui dit : Seigneur, « venez par ici; le gouverneur vous demande. « Les Juifs ayant vu son action, jetèrent les hauts « cris et dirent à Pilate : Pourquoi ne l'avez-vous « pas envoyé quérir par le hérault, mais par le « coureur, qui l'a adoré? Alors Pilate appela le « coureur et lui dit : Pourquoi as-tu fait cela? Il « répondit : Lorsqu'étant à Jérusalem vous m'en- « voyâtes vers Alexandre, je vis Jésus monté sur un « âne; les enfants des Hébreux criaient vers lui : « Hosanna! gloire à celui qui vient-là vers nous! « sauve nous, toi qui es dans les cieux! et je les vis

« répandre des branches de feuillage et étendre des « vêtements devant lui. — Les Juifs répondirent : « Les enfants criaient en langue hébraïque; com« ment as-tu compris l'hébreu, toi qui es grec? Le « coureur dit: Je demandai à un Hébreu ce que cela « signifiait, et il me l'expliqua. Alors Pilate leur « demanda : Quel est donc le mot hébreu qu'ils ont « crié? Ils répondirent: Hosanna. Pilate demanda « encore : Que signifie Hosanna? Ils répondirent : « Sauve-nous ! Alors Pilate dit: Vous avez vous« mêmes crié ce mot, et vous vous êtes ainsi associés « à ce que disaient les enfants; quelle faute a donc « commis le coureur? Ils se trouvèrent alors réduits « au silence, etc. etc. »

La comparaison de cette histoire avec celle de Jean ne doit-elle pas faire éprouver au lecteur cette impression si différente que l'on ressent à la lecture d'un misérable ouvrage d'écolier, comparé à un portrait plein de vie et tracé de main de maître?

§ III.

Crédibilité de l'histoire évangélique, démontrée par les Actes des Apôtres et par les Épîtres du Nouveau-Testament.

Si nous passons des Évangiles aux Actes des Apôtres, nous devons nous attendre à ce qu'il ne soit plus question de *miracles*. L'église primitive s'était approprié l'intégralité des figures messianiques ;

quel autre personnage sublime y aurait-il eu encore à couronner auprès du Messie, et où prendre d'ailleurs des couronnes, les prophéties étant épuisées? On s'attend donc dorénavant à une histoire simple, dénuée d'ornements et conforme au cours ordinaire de la nature. Mais un changement si subit n'a pas lieu : les Actes et les Épîtres prolongent la chaîne de ces récits évangéliques, et c'est encore le merveilleux qui en forme les anneaux. Le Christ n'est point semblable au soleil des régions tropicales, qui se lève sans aurore et se couche sans crépuscule; précédé, de plusieurs milliers d'années, par les prophéties, il est de même suivi par les miracles, et les forces qu'il a éveillées dans l'origine, sont longtemps encore plus ou moins actives. La critique a donc beau vouloir chasser le soleil de l'univers, il lui faudra combattre aussi l'aurore et les lueurs du crépuscule. Jusqu'à présent elle ne nous a point fait connaître les moyens qu'elle compte employer pour s'en débarrasser comme de l'astre lui-même; montrons, en attendant, que l'histoire de la primitive Église est une chaîne qui, par l'ébranlement dont nous la voyons encore agitée, indique que, dans l'origine, une commotion électrique a dû partir du ciel et frapper la terre.

Où finit, d'après la critique de la vie de Jésus, l'histoire de celui que le monde chrétien adore comme son Seigneur et son Dieu? Au tombeau de Joseph d'Arimathie, autour de ce tombeau, où l'on

ne voit que des êtres timides, dont l'espoir fut enseveli avec le cadavre de leur Seigneur. Quelle cause a donc fait succéder à la scène dont le tombeau du Christ fut le théâtre cette exclamation de Pierre et de Jean : « Nous ne pouvons nous abstenir « de dire ce que nous avons vu et entendu (Actes « des Ap. 4, 20) ? » Le Dr Paulus dit dans son Commentaire (Part. III. p. 867) : « Si l'on embrasse d'un coup d'œil l'histoire de l'origine du Christianisme, depuis le dernier jour de la vie de Jésus jusqu'à cinquante et quelques jours au-delà, il est impossible de nier que, dans ce laps de temps si court, il a dû se passer *quelque chose* de bien propre à ranimer le courage abattu des Apôtres. Comment ceux que nous avons vus, dans le cours de cette nuit mémorable, remplis d'effroi, disposés à fuir, irrésolus et ne sachant ce qu'ils devaient faire, auraient-ils sans cela recouvré assez de force pour s'élever au-dessus de la crainte de la mort et pour s'écrier devant les juges irrités, devant les meurtriers de Jésus : « Il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes ? » Quelque chose d'extraordinaire doit donc être arrivé dans cet intervalle ; le critique de Heidelberg l'avoue, et le docteur Strauss est d'accord avec lui : « Les apo» logistes, dit-il, insistent avec raison, encore au» jourd'hui, sur le prodigieux revirement opéré chez » les disciples, qui, du profond abattement, du dé» sespoir où ils étaient plongés à la mort de Jésus, » passèrent tout à coup à cette fermeté de foi, à cet

» enthousiasme avec lequel ils le proclamaient, à la » Pentecôte suivante, comme le Messie. Un tel chan- » gement serait inexplicable, s'il ne s'était passé, » dans l'intervalle, quelque chose de propre à relever » extraordinairement leur courage. » Oui, il s'est passé *quelque chose*, mais *quoi?* Ce ne peut-être un miracle! Les astrologues de *la foi rationnelle* *, aussi bien que ceux de *la pensée pure* **, voient cette impossibilité écrite dans les astres en caractères éclatants. Mais pourquoi n'admettrait-on pas qu'à cette heure décisive et pleine de perplexité, la Providence aurait ménagé, en faveur du grand trépassé, un de ces moyens de sortir d'embarras qu'elle lui avait déjà si souvent fournis. Cette bonne mère, durant la vie de Jésus, ne multipliait-elle pas merveilleusement les tempêtes en Palestine; ne lançait-elle pas les foudres et les éclairs dans chaque circonstance critique? N'envoyait-elle pas les léthargies et les spasmes toutes les fois que le Sauveur avait prédit la résurrection d'un mort? Qu'est-ce qui pourrait s'opposer à cette explication? — La perte de sang occasionnée par le percement des pieds et des mains? Bagatelle! d'autant plus que les pieds n'ayant pas été cloués, la suspension à la croix pendant sept

* C'est-à-dire l'école *naturaliste*, dont le chef est le docteur Paulus. (*Note de l'Editeur.*)

** C'est-à-dire l'école *spéculative*, dont le chef est le docteur Strauss. (*Note de l'Editeur.*)

ou huit heures n'a certainement pas été mortelle. — Le coup de lance? vaine difficulté! νυσσειν, peut tout aussi bien signifier un coup de lancette qui effleure la surface de la peau et produit une saignée salutaire. — L'air froid et comprimé du tombeau? danger chimérique! l'odeur des aromates mêlée à la douce fraîcheur de l'air a fait au contraire l'effet d'un flacon de sels. — Voilà les arguments du rationalisme depuis 1780 : s'il a cherché à ravir au monde chrétien son Vendredi-Saint, il lui a du moins concédé un joyeux jour de Pâques.

Le docteur Strauss a aussi besoin «*de quelque chose*» pour expliquer la révolution qui s'opéra dans l'âme des apôtres. La Résurrection? ce serait trop pour lui! D'accord avec l'auteur des Fragments de Wolfenbuttel, c'est le jour de Pâques qu'il enlève à la chrétienté, afin de nous donner le Vendredi-Saint, — fête d'ailleurs plus appropriée à la sombre religion galiléenne. Ce *quelque chose*, qui motive dans la vie des Apôtres le brusque passage du désespoir à la joie du triomphe, ce sont des *visions* qu'ont eues les femmes, les Apôtres et les 500 Galiléens dont parle Paul (1. Cor. 15, 6). Ces visions ont bien encore quelque analogie avec les explications naturelles des miracles, précédemment usitées. On nous accorde même ici l'emploi du tonnerre et des éclairs, pour faciliter l'explication. Il vaudrait beaucoup mieux que l'on pût s'en passer; mais l'Apôtre Paul, témoin non suspect, parle avec trop de

précision de la Résurrection comme d'un fait auquel il croit fermement, ainsi que les autres Apôtres ses compagnons. Et puis, il faut bien aussi que quelque chose rende plus facile à comprendre la conversion de cet apôtre ; et c'est pourquoi ces visions sont admises au moins comme une hypothèse *provisoire*, qui jette un pont entre les Évangiles et les Actes des Apôtres, en attendant que la critique de la vie de Jésus, prenant son vol d'un point plus élevé, soit en état de franchir directement ce précipice.

Ce pont volant, jeté par l'imagination orientale des premiers Chrétiens, ou, si l'on veut, par l'imagination du critique allemand, nous sert à passer du sol de l'histoire évangélique sur celui des Actes des Apôtres ; et, nous appuyant dans l'examen de l'hypothèse de Strauss sur la règle assignée par Gieseler comme canon pour le jugement de toute hypothèse sur l'origine des Évangiles (Essai sur l'origine des Évangiles, p. 142.), nous demandons *quelles conséquences l'histoire de l'Église nous autorise à tirer rétrospectivement sur l'histoire de son chef.* Il se présente deux hypothèses également admissibles, ce semble, pour celui qui considère l'histoire miraculeuse évangélique comme une production fantastique inspirée à l'Église primitive dans le but de glorifier son Maître. Trouverait-on vraisemblable que l'impulsion, donnée à l'imagination des Disciples par les dernières visions et

par la croyance que le ressuscité était le Messie d'Israël, se soit perpétuée parmi eux, en sorte qu'ils aient aussi cru pouvoir opérer des choses extraordinaires, et qu'il se soit ainsi formé parmi eux-mêmes un cercle de légendes sur de prétendus faits miraculeux? Mais si, comme la critique de Strauss, on retranchait de la vie de Jésus tout fait providentiel en dehors du cours ordinaire de la nature, il paraîtrait aussi par trop invraisemblable que les Disciples de Jésus eussent cru reconnaître en eux ce qu'ils n'avaient pas même aperçu dans leur maître. Une autre supposition qui éviterait cette difficulté serait celle-ci : la première Église, dans son enthousiasme, se serait servi des prophéties de l'Ancien-Testament touchant le Messie, pour parer de faits miraculeux la vie simple et naturelle de Jésus; puis, satisfaite de cette œuvre importante, sans aller plus loin, elle se serait désormais bornée à y ajouter çà et là quelques ornements isolés. Cette dernière opinion sur la conduite de la société chrétienne ressort du point de vue de Strauss. Selon lui, on ne pourra jamais prouver « qu'un seul » de nos Évangiles ait été connu d'un des Apôtres et » avoué par lui comme son œuvre. »

Notre exégète se faisait une idée si peu favorable de l'imagination des Disciples que, si l'on en excepte les visions de la Résurrection, il leur refusait toute participation à la formation des mythes. On peut donc encore bien moins croire que ces hommes simples

aient adapté à leur propre vie des vêtements symboliques, dont ils avaient dédaigné de parer celle de leur maître. Après toutes les aventures essuyées par les compagnons immédiats du Seigneur pendant leur vie, sur des îles enchantées, sur des bancs magiques couverts de brouillards, on devrait donc finir par débarquer sur la terre ferme d'une histoire ordinaire plus raisonnable et plus prosaïque.

Nous sommes assez heureux pour posséder une histoire des Apôtres écrite par un compagnon de Paul, et des Épîtres de plusieurs Apôtres, qui n'ont point été attaquées, ou du moins qui ne l'ont été que bien faiblement, par la critique la plus moderne. En prenant le caractère de ces ouvrages pour point de départ, nous nous trouvons en état de porter un jugement sur ces deux hypothèses, et par conséquent sur la présupposition du caractère mythique attribué aux Évangiles. Si la première de ces deux hypothèses est fondée, les Actes des Apôtres, ainsi que leurs Épîtres, nous forceront à reconnaître en eux des hommes d'une sensibilité rêveuse et enthousiaste, et qui transforment chaque événement ordinaire en événement miraculeux. La seconde hypothèse, au contraire, est-elle la vraie; alors ces documents nous feront voir dans les Apôtres des hommes si complètement identifiés au cours et à l'ordre ordinaire des choses, qu'il n'y aura point de place pour le merveilleux dans leur vie. Mais le caractère des Actes aussi bien que celui des Épîtres

repousse également ces deux hypothèses. Nous y rencontrons, à la vérité, des faits miraculeux ; mais ils sont présentés avec tant de simplicité, et la conduite ultérieure des thaumaturges est d'ailleurs si pleine de raison, qu'il est impossible d'élever le moindre doute sur la sincérité et la véracité du témoignage que ces hommes se rendent à eux-mêmes. D'un autre côté, leur vie se passe dans un cercle qui ne nous est pas étranger. Nous reconnaissons des personnages, des événements, des coutumes, qui se sont déjà présentés à nous dans d'autres circonstances ; mais, à travers ce cercle de la vie commune, on voit partout luire et percer le rayon miraculeux qui part d'un monde plus élevé.

Occupons-nous d'abord du caractère historique des Actes des Apôtres. A moins que l'on ne veuille regarder le livre entier comme apocryphe (et personne ne s'en est encore avisé), on doit reconnaître qu'il a été composé par un ami et un compagnon de l'apôtre Paul, puisque l'auteur se désigne lui-même comme tel. L'impression produite par la lecture de tout l'ouvrage suffit d'ailleurs elle-même pour trancher la question. Si cette impression n'est plus présente à la mémoire, qu'on relise seulement les Actes depuis le chapitre 16, verset 11, jusqu'à la fin, et tout individu jouissant de sa raison ne doutera plus qu'il marche ici sur un terrain historique. On croirait même souvent que l'auteur avait un *journal* sous les yeux, et spécialement lorsqu'il écrivait

l'histoire du voyage en Italie (ch. 27 et 28) : ce chemin si long est indiqué station par station ; la profondeur de la mer est mesurée par brasses, et le nombre des ancres qui ont été jetées est compté; en un mot, tout ce qui s'est passé s'y trouve décrit avec tant d'exactitude, que l'on peut hardiment en appeler à tout historien, et lui demander s'il croit qu'une description aussi détaillée ait pu être faite après un certain nombre d'années et sur une simple tradition orale? De deux choses l'une : ou Luc, aidé par une bonne mémoire, a rédigé lui-même cette description après le voyage, ou il en avait le journal sous les yeux. Luc n'a point assisté en personne aux événements rapportés dans la première moitié des Actes. Certaines expressions caractéristiques, certaines tournures que nous rencontrons dans tout le cours de l'ouvrage, ne permettent pas plus ici qu'à l'égard de l'Évangile d'imaginer perpétuellement des documents pareils à ceux qu'ont supposés Schleiermacher et Richm, *De fontibus Actorum Apostolorum*. Mais le caractère historique et le caractère linguistique de la première moitié des Actes indiquent que Luc, en la composant, s'est servi de notes écrites, ou du moins qu'il s'est attaché à suivre assez exactement des récits oraux faits par des Juifs : en effet la langue a ici une couleur bien moins classique que dans la plupart des autres morceaux, à partir du chapitre 20, où l'auteur paraît tout-à-fait indépendant dans sa narration. Dans le compte-rendu du

livre de Mayerdorff (*Etudes et critiques*, 1836, 4e cahier), Bleeck s'est prononcé tout récemment d'une manière formelle en faveur de cette proposition, qu'il a cherché à prouver, que Luc a dû avoir sous les yeux des documents écrits. Ulrich en a fait autant dans les *Études et critiques* (1837, 2e cahier).

Examinons plus sévèrement les Actes des Apôtres et faisons subir à leur caractère historique une épreuve de détail. Quand nous les comparons avec les Épîtres de Paul, ils offrent, il est vrai, des différences difficiles à concilier, et surtout des différences chronologiques; mais aussi ils s'accordent avec elles dans des points si nombreux, que ces deux monuments de l'antiquité chrétienne déposent réciproquement en faveur de leur crédibilité. Mais, par leurs nombreux points de contact avec l'histoire classique, avec la géographie et les antiquités, les Actes de Apôtres sont surtout propres à nous faire connaître Luc comme historien. Le lieu de la scène passe de la Palestine à la Grèce et à l'Italie : dans un pareil cas, si une fausse désignation de lieu ou l'inobservance des coutumes juives sont suffisantes pour dévoiler l'ignorance d'un mythographe grec, à combien plus forte raison un mythographe juif ne courra-t-il pas le même danger en parlant de ce qui concerne les Païens? Nous trouvons ici une vie active et variée : aujourd'hui dans le cercle des communautés religieuses de la Palestine, demain dans la capitale de la Grèce, au milieu des sectes

philosophiques ; tantôt devant le tribunal des proconsuls romains, tantôt devant les rois juifs ; ici, en présence des tribunaux païens des provinces, là, en pleine mer; et nulle part des descriptions vagues; mais, au contraire, beaucoup de noms et d'événements connus, soit dans la géographie, soit dans l'histoire : c'est bien ici que le mythographe enthousiaste et peu fidèle à l'histoire peut être pris sur le fait.

Nous avons déjà eu l'occasion de soumettre notre auteur à une rigoureuse épreuve sur ce qu'il dit relativement aux fonctionnaires juifs et romains de son époque : et il l'a supportée victorieusement. Cette épreuve s'appliquait principalement à la fidélité historique; et nous n'avons fait mention qu'accessoirement de quelques passages concernant les choses plus antiques ; les relations examinées étaient prises d'ailleurs dans diverses parties des Actes des Apôtres. Nous allons en faire ici un examen plus étendu, et nous suivrons fidèlement la marche de l'histoire. On comprendra facilement que l'apologiste doit faire un appel à l'équité du lecteur, s'il se présente une lacune ou une obscurité sur quelques points de détail. On sait en effet que souvent, dans un auteur ancien, la perte d'une simple note de deux mots, a suffi pour rendre un autre auteur inexplicable, et jeter une obscurité complète sur son livre.

Nous parcourrons à peine trois des chapitres de notre auteur, — du chapitre 16 au chapitre 18 inclusivement, — en commençant précisément par le

moment où il entre lui-même en scène comme compagnon de voyage de l'Apôtre, quoiqu'il semble s'en être séparé de nouveau peu de temps après.

Ici, comme partout, nous rencontrons, dès les versets 11 et 12, des désignations géographiques précises, parfaitement conformes à ce que nous savons d'ailleurs sur l'histoire et les lieux de ces temps. La ville de Philippes est désignée comme πρώτη τῆς μερίδος Μακεδονίας πόλις, κολώνια. Les exégètes, il est vrai, ne sont pas d'accord sur le point de savoir à quoi doit se rapporter le mot πρώτη; nous pouvons laisser ce point de côté, et faire seulement remarquer ce qui suit. 1° Ce passage présuppose que la Macédoine a été divisée en plusieurs parties; d'après Tite-Live (45, 29), Paul-Emile l'avait partagée en quatre parties. 2° Philippes y est appelée une colonie : cette ville fut en effet colonisée par Octave, lorsque les partisans d'Antoine y furent transportés (Dion-Cassius, l. 51, p. 445.—Pline, *Hist. nat.* 4, 11.—*Digest.*, leg. 36, 50).—D'après le verset 13, il existe près de la ville, sur les bords d'un fleuve, une προσευχή, un oratoire. Le fleuve n'est pas nommé, mais nous savons que Philippes était sur le Strymon. L'oratoire est sur les bords du fleuve; or nous savons d'ailleurs que les Juifs se lavaient les mains avant leurs prières, et que, par cette raison, ils aimaient à placer leurs oratoires près des eaux. (Carpzov, *Apparat. antiq.* p. 320.) — Le verset 14 fait mention d'une Païenne, qui s'était faite prosélyte juive; or Josèphe

nous apprend que les femmes païennes, ne trouvant point une satisfaction complète dans leur propre religion, cherchaient une nourriture spirituelle dans le Judaïsme, et que, par exemple, presque toutes les femmes païennes de Damas avaient embrassé le Judaïsme. Cette femme s'appelait Lydie : or, nous voyons dans Horace que ce nom était alors usité. C'est une marchande de pourpre de Thyatire : Thyatire est une ville de Lydie, et la Lydie est renommée pour la teinture en pourpre (Valerius-Flaccus, 4, 368. ; Claudien, *Rapt. Proserp.* 1, 274 ; Pline *Hist. nat.* 7, 57. ; Ælien , *Hist. anim.* 4, 46.) Une inscription trouvée à Thyatire fait même mention de la corporation des teinturiers de cette ville (Sponius, *Miscell. erud. antiq.* 3, 93.).—Le verset 16 parle d'une servante qui a un *πνεῦμα πύθωνος*. Πύθων est le nom d'Apollon, du dieu de la divination ; les devins s'appelaient *πυθωνικοί* et *πυθόληπτοι*.—Il est dit au v. 27 que le geôlier, croyant les prisonniers évadés, veut se tuer. D'après le droit romain, le geôlier qui laissait un prisonnier s'échapper devait subir la punition à laquelle celui-ci avait été condamné. (Voyez Westein, sur ce passage).—Au verset 35, le nom de *στρατηγοί* est donné à la principale autorité de la ville. C'était le nom que l'on donnait alors au maire (magistrat municipal), principalement dans les villes colonisées (Spanheim, *De usu et præst. numismat.*, T. 1, *diss.* 9 ; T. 11, *diss.* 13.—Casaubon sur Athénée 5, 14.). Ces magistrats n'envoient point

des employés ordinaires, comme, par exemple, les ὑπηρέται, que le Sanhédrin de Jérusalem envoie dans la prison de Pierre (Act. des Ap., 5, 22), mais, selon la coutume des Romains, des ῥαβδούχους, des licteurs. — D'après le v. 38, les autorités sont effrayées, lorsqu'elles apprennent que les prisonniers sont des citoyens romains. Que l'on se rappelle la cinquième harangue de Cicéron contre Verrés : *Illa vox et imploratio : Civis romanus sum, quæ sæpè multis in ultimis terris opem inter barbaros et salutem tulit...* La loi *Valeria* garantissait tout Romain contre la peine du fouet, ou des verges.

Arrivons au chapitre 17. Dès le commencement, il fait mention à la fois des villes d'Amphipolis, d'Apollonie et de Thessalonique; elles étaient en effet rapprochées les unes des autres. Le verset 5 parle de ces gens nommés ἀγοραῖοι, *subrostrani, subbasilicani*, que l'on voyait particuliérement chez les Grecs et les Romains : chez les Orientaux, cette espèce de gens se rassemblait sous les portes de la ville. Nous trouvons, au verset 7, l'accusation de démagogie, devenue si commune sous le règne des empereurs soupçonneux.

Le séjour de l'Apôtre des Gentils à Athènes est surtout décrit d'une manière remarquable et caractéristique. Comme tout concourt ici à nous faire sentir que nous sommes bien à Athènes! Paul parcourt les rues, et, conformément à ce qu'attestent Isocrate, Himérius, Pausanias, Aristide et Strabon, partout

il les trouve remplies de monuments religieux, de statues et d'innombrables autels. Rome, au temps des empereurs, a dû en être si pleine, que l'on pouvait à peine s'y mouvoir. Concernant la δεισιδαιμονία et la foule des ἀναθήματα des dieux dans Athènes, voyez les recherches de Wetstein sur ce passage.

L'Apôtre trouve des Épicuriens et des Stoïciens sur la place publique, où les philosophes exerçaient leurs talents : l'ironie tombe de leurs lèvres orgueilleuses; mais la curiosité est plus forte que le mépris. Nouvelle confirmation des paroles dont se sont déjà servis Démosthènes et Thucydides, en parlant des Athéniens : « qu'ils aiment à entendre toujours quelque chose de nouveau (V. les passages des anciens dans Wetstein) ». Le vieil Aréopage apparaît sur la scène, et quel discours prononce l'Apôtre ! Quel mythographe juif eût été capable d'inventer ce discours, qui s'accorde si complètement avec le caractère franc et indépendant du grand Paul! L'Apôtre parle d'abord de l'inscription placée à l'autel d'un dieu inconnu : or il est parlé aussi, dans Pausanias (l. 1, 4) et dans Philostrate (*Vita Apollonii*, 6, 3), d'autels de dieux inconnus. Paul nous cite même le commencement d'un hexamètre d'un poète grec; or nous le retrouvons exactement, jusqu'au γάρ, dans le poëme d'un compatriote de l'Apôtre, dans les *Phænomena* du Cilicien Aratus, ch. 5. Ne faut-il pas qu'une relation presque littérale soit parvenue à l'historien ?

Est-il question de centaines, ou de milliers d'hommes convertis? Une légende fabuleuse n'eût certes pas manqué ce moyen de donner plus d'éclat à la première prédication de l'Apôtre dans la capitale de la Grèce : ici, au contraire, Paul n'attache à lui qu'un petit nombre d'hommes. Les philosophes se retirent, les uns avec l'ironie de l'Épicuréisme sur les lèvres, les autres avec l'orgueilleuse satisfaction de soi-même propre au Stoïcisme : « Nous t'écouterons une autre fois. » Sommes-nous ici sur le terrain de la fable, ou sur celui de l'histoire? — Dans le 18ᵉ chapitre, nous trouvons, dès le second verset, une date historique : l'expulsion des Juifs de Rome par Claude; or on lit dans Suétone (*Claudius*, c. 25) : *Judæos impulsore Chresto assiduè tumultuantes Româ expulit.* — Le verset 3 fait mention d'un usage propre à la nation juive : le savant juif est *fabricant de toile pour les tentes.* Quelque rare que pût être chez un philosophe grec la réunion de cette industrie à la fonction de professeur, elle était, chez les savants juifs, dans les mœurs nationales; car les rabbins eux-mêmes exerçaient des métiers (Voy. Winer, *Dict. vérit.*, au mot *Métier*). L'Apôtre avait une raison particulière pour choisir ce métier, c'est que ce métier était principalement en usage dans sa patrie, en Cilicie, où se trouvait une espèce de chèvres, dont le long poil servait à fabriquer de la toile pour les tentes; cette toile était appelée κιλίκια (Pline, *Hist. nat.*, 6, 28; Servius, *Georg. de Virgile*, 3, 313).

Les versets 12 et 13 s'accordent aussi merveilleusement avec l'histoire, comme nous avons eu l'occasion de le faire remarquer.

Les épreuves que nous venons de faire subir à notre auteur, n'ont porté que sur les commencements de son ouvrage; mais les résultats sont les mêmes sur tous les points. Ils sont surtout frappants dans les derniers chapitres des Actes, si on les suit pas à pas; et l'on ne peut s'empêcher de se rallier à cette opinion, que Théophile devait avoir connu l'Italie, et probablement même y avoir été domicilié. Comment s'expliquer autrement que l'historien, en parlant (chap. 27) des côtes de l'Asie et de la Grèce, mette tant de soin à indiquer exactement les lieux et les distances, tandis qu'en approchant de l'Italie il en présuppose toutes les localités connues, Syracuse, Regium, Pouzzoles, et même le petit bourg qu'Horace nous fait connaître, dans sa satire I, 5-7, sous le nom de *Forum Appii*, ainsi que l'auberge appelée *Tres Tabernæ* dans Cicéron. Quand Josèphe et Philon parlent de la ville de Pouzzoles, ils n'emploient pas la désignation romaine Ποτίολοι; ainsi, lorsque Josèphe raconte (V. sa *Vie*, ch. 3) son premier voyage à Rome, il désigne cette ville sous son nom grec Δικαιαρχία, en ajoutant ἣν Ποτιόλους Ἰταλοὶ καλοῦσιν. Si je ne me trompe, il fait encore deux fois mention de cette ville dans ses ouvrages (V. *Antiquités*, L. 17, c. 12, § 1 et 18, 7), et il emploie, dans les deux cas, le nom de Δικαιαρχία,

et Philon également, *In Flaccum* I, II, p. 521, 12. Josèphe, qui décrit Baïa elle-même avec plus d'exactitude, aurait encore bien moins cité un nom comme *Tres Tabernæ*, sans y joindre une indication plus précise, si ses lecteurs n'avaient parfaitement connu l'Italie.

Et comme tout ici se trouve en accord avec les circonstances et les relations de ce temps-là ! Paul arrive à Pouzzoles sur un vaisseau d'Alexandrie. Selon Strabon (I, 17, p. 793, *Casaub.)*, les vaisseaux marchands abordaient de préférence dans ce port. Strabon nous dit que leurs marchandises se répandaient de là dans toute l'Italie. De ce point, le voyage devait se continuer par terre. « Ses amis (pour ces détails nous suivons Hug) attendaient son arrivée, les uns à *Forum Appii*, les autres à *Tres Tabernæ*. S'il venait par le canal que César avait fait construire à travers les Marais Pontins, et sur lequel le voyage se faisait plus commodément que sur le chemin raboteux qui le côtoyait, alors il mettait pied à terre à *Forum Appii*, où l'on chargeait et déchargeait les bâtiments (Acron. *ad Horat.* serm., 1. Sat. 5, 14). Une partie de ses amis le recevait ainsi à son débarquement. La station appelée *Tres Tabernæ* se trouvait à dix milles romains ou deux milles d'Allemagne plus loin vers Rome (*Itinerar. Antonini*, ed. Wessel, p. 107), à peu près au point où la route de Velletri entre dans les Marais Pontins. La foule était moins grande ici qu'à *Forum Appii ;* ce lieu offrait

moins de commodités (Horace, *serm.* 1 ; sat. 5, 3, 4, 11, 12) ; aussi paraît-il avoir servi d'hôtellerie aux personnes des classes élevées. (Cicéron *Ad. Attic.*, 1, 2 ; Ép. 11 et 13). Cette portion des amis de Paul se trouve aussi dans l'endroit le plus convenable pour le recevoir, et le récit entier cadre parfaitement avec la disposition des lieux et les circonstances locales d'alors. »

Après de telles preuves, est-il possible de douter que les Actes des Apôtres reposent sur un terrain historique, et de ne pas avouer que Luc est au moins aussi capable d'écrire l'histoire qu'un Josèphe ? Comment ne pas être frappé de cette concordance perpétuelle de notre auteur avec ce que nous connaissons de l'histoire et de la géographie juives et profanes ?

Nous avons vu à quels cris de triomphe une erreur supposée de Luc, dans son Évangile (Ch. 2, 1. 2.), a donné lieu. Il existe aussi dans les Actes des Apôtres une date où une semblable erreur paraît manifeste ; et quelle clameur n'a-t-elle pas déjà excitée parmi les déistes anglais ? Nous voulons parler du passage 5, 36. des Actes. Gamaliel y fait mention du rebelle Théodas ; or, d'après Josèphe (Ant., 20, 8.), ce Théodas ne se révolta que sous le procurateur Cuspius Fadus, c'est-à-dire, au plutôt en l'an 44. Or, Gamaliel ayant tenu ce discours sous le règne de Tibère, et par conséquent sept ans avant la révolte de ce Théodas, il paraîtrait qu'on a inter-

calé dans le discours du Docteur juif un fait dont il n'a pas même pu avoir connaissance. Si cette erreur avait réellement eu lieu, il y aurait une double méprise ; car il est dit, au verset 37, que Judas le Galiléen se révolta après ce Théodas ; et cependant il parut avant lui, à peu près en l'an 7. Si cela est propre à éveiller notre défiance, nous profiterons aussi de cette circonstance pour faire remarquer que, dans le nombre si prodigieux des cas où nous avons eu des moyens de contrôle, il ne s'en est pas trouvé un seul qui ait fourni prétexte à un pareil soupçon *. Que dans cette circonstance Luc ait commis une erreur historique, c'est ce qui paraît d'abord vraisemblable ; mais ne doit-on pas croire que Luc aura cherché à apprendre de Paul lui-même ce que son maître avait dit et fait? Et ne serait-il pas étonnant que Paul n'eût pas eu connaissance des paroles décisives prononcées par son maître dans le Sanhédrin? Un lecteur équi-

* Une des preuves les plus fortes par lesquelles on puisse démontrer l'authenticité et la véracité d'un livre, ce sont certaines coïncidences minutieuses entre les faits qu'il contient et ce que d'autres documents nous apprennent des mœurs et de l'histoire du même temps. Or, plus on étudie les Actes des Apôtres, et plus on y découvre ce caractère d'une manière frappante. Les rapprochements faits par Lardner et par Paley, ne laissent pas le moindre doute à cet égard. — Voyez LARDNER, *The credibility of the Gospel history*. — W. PALEY, *Preuves du Christianisme*, traduct. Levade. *(Note de l'Éditeur.)*

table hésitera au moins à accuser Luc d'erreur sur ce seul fondement; il en sera encore moins tenté s'il réfléchit que la relation de Luc, rappelant jusqu'au nombre des partisans de Théodas, présuppose une certaine exactitude; qu'il parle de la révolte de Judas le Galiléen avec une grande précision, quoiqu'elle date de plus de quarante ans avant son arrivée, et qu'il s'accorde entièrement avec Josèphe sur ce point. L'exactitude de cette relation fortifiant donc la confiance que nous avons en Luc, nous fait un devoir d'essayer au moins de concilier ce qu'il dit de Théodas avec le récit de Josèphe. Cela nous parait très-facile. Il suffit en effet d'admettre que, dans l'espace de cinquante à soixante ans (supposé que le Théodas de Josèphe n'ait en effet paru sur la scène que l'an 44, et celui de Luc en l'an 7, ou à peu près), il se soit trouvé un autre rebelle célèbre de ce même nom de Théodas. Ce nom était on ne peut plus commun (Voy. Wetstein), et il y avait alors une foule de conspirateurs. Notre hypothèse, il est vrai, manque d'un point d'appui historique; aussi convenons-nous facilement de son peu de consistance; et nous dirons la même chose de la dissertation du Dr Kühn, qui a commenté récemment ce passage, avec une grande perspicacité, dans le Journal de Giessen, à l'usage des théologiens catholiques, (v. 1., part. 1). Cette hypothèse est néanmoins de telle nature, que les présomptions énumérées ci-dessus ne permettent pas de la reléguer de prime-

abord dans le domaine de l'histoire fabuleuse *.

Sonntag vient de traiter tout récemment ce point historique relatif à Théodas ; il l'a fait avec plus de développements et plus scientifiquement. L'existence réelle de deux rebelles du même nom de Théodas paraît possible à cet auteur. En prouvant que dans le laps de temps qui s'est écoulé entre la mort d'Hérode Ier et la destruction de la capitale, il s'est rencontré trois rebelles du nom de Judas, et cinq conspirateurs du nom de Simon, il fait voir que l'identité du nom ne doit éveiller en nous aucun scrupule. Le seul qui puisse nous rester, serait donc de penser que Josèphe aurait entièrement passé sous

* Il s'est présenté depuis peu, sur le terrain philologique, un cas où, le nom et les diverses circonstances de la vie de deux individus étant les mêmes, l'opinion des critiques s'est partagée comme elle l'est ici : les uns ont soutenu l'identité de ces deux individus, les autres leur diversité. L'histoire parle d'un joueur de guitare nommé Κόννος, et d'un joueur de flûte appelé Κοννᾶς, qui vivaient du temps de Socrate. Nous avons déjà eu l'occasion de remarquer que le dernier de ces noms n'est que l'expression vulgaire du premier. Küster et Meinecke pensent que ce sont deux personnes différentes ; le philologue V. Fritzsche ne partage pas cette opinion, et il en donne trois raisons : 1° ces deux noms sont véritablement identiques ; 2° il est facile de prouver que les joueurs de guitare étaient souvent en même temps joueurs de flûte ; 3° *præterea in Conno Connaque mire congruunt temporum rationes, artis præstantia, iniqua contemtio, magna paupertas.* Le professeur Meier qui, dans sa critique de l'ouvrage de Fritzsche, insérée dans le Journal de littérature de Hall (1836, nov. 69.),

silence le premier Théodas, qui, d'après Luc, paraît avoir eu une grande célébrité. Sous ce point de vue, l'auteur croit pouvoir se permettre une hypothèse, et demande s'il ne serait pas conforme aux usages des Juifs, chez lesquels on voit le même homme porter deux noms, d'admettre que Josèphe aurait fait mention de Théodas sous un autre nom. — La preuve de pareilles possibilités sera insuffisante, il est vrai, pour celui qui est imbu à l'avance de fortes

se range à l'opinion de Küster et de Meinecke, fait la remarque suivante : « Ainsi, deux musiciens d'un talent éminent, l'un sur la guitare, l'autre sur la flûte, ne pouvaient, selon M. Fritzsche, avoir existé simultanément et avoir porté un nom presque identique ; il est impossible qu'ils aient été tous les deux injustement dépréciés, qu'ils aient vécu l'un et l'autre dans une grande pauvreté? Que M. Fritzsche me permette pour un moment de laisser de côté la *magna paupertas* et le léger changement de *contemtio* en *contentio*, et je lui adresserai cette question : Quand son nom passera à la postérité, ce dont il n'est pas permis de douter, et que la postérité apprendra qu'il a existé simultanément, non-seulement dans la même ville, mais encore dans la même université, deux savants, deux professeurs du nom de Fritzsche, tous les deux supérieurs, chacun dans leur partie, l'un théologien distingué, l'autre grand philologue, connus l'un et l'autre, non par les attaques littéraires qu'ils auraient dirigées contre leurs contemporains, mais bien par celles auxquelles ils auraient été universellement et injustement en butte. — Je lui demanderai, dis-je, si la postérité se trouvera autorisée par là à prétendre qu'ils ne sont qu'une seule et même personne, et s'il lui serait permis d'en donner pour raison : *Mire congruunt temporum rationes, artis præstantiâ, iniqua contentio?* »

préventions contre le caractère historique d'un écrivain ; mais qu'il ait du moins la bonne foi de convenir qu'il prend son point de départ dans des présuppositions, tout aussi bien que nous !

Au milieu de cette histoire si simple, qui se rattache de toutes parts à des dates et à des usages connus, nous voyons maintenant apparaître les miracles. Des critiques au caractère inquisitorial, comme le Dr Paulus, ont certainement formé plus d'une fois le vœu que deux personnes de profession différente intervinssent seules pour l'explication complète des faits miraculeux relatés dans le Nouveau-Testament : un *juge d'instruction* et un *docteur en médecine*. L'histoire du Nouveau-Testament est de bonne composition, et elle se rend volontiers aux désirs de ceux-là même qui la traitent avec tant de sévérité. La guérison de l'aveugle-né (Jean, 9) *a été le sujet d'une enquête de la part des juges d'instruction du Sanhédrin de Jérusalem*, et le résultat de l'enquête a été celui-ci : *Cet homme est un aveugle-né, et il doit la vue à Jésus*. Les Actes des Apôtres nous montrent un *médecin* dans celui qui a examiné les miracles. Le *médecin* Luc a été témoin oculaire des miracles opérés par Paul : on ne trouvera pas chez lui une prédilection déplacée pour le merveilleux. Quand le jeune Eutychus, succombant au sommeil, tombe du troisième étage et est relevé comme mort, on s'attend au spectacle d'une résurrection pompeuse ; mais non ; d'après les Actes des Apôtres, Paul se borna à consoler

les spectateurs par ces simples paroles : « Ne vous « troublez pas, car il vit (Actes. 20, 10)! » —Quarante Juifs de Jérusalem se sont engagés par serment à s'abstenir de boire et de manger, jusqu'à ce qu'ils aient tué Paul : on s'attend à quelqu'apparition céleste, qui vienne en prévenir l'Apôtre et le protéger. Loin de là, c'est le neveu de Paul qui se hâte de l'avertir, et il se met sous la protection du gouverneur.—Lorsque Paul échappé aux vagues aborde à l'île de Malte, une vipère s'attache à sa main : on s'attend à quelque conjuration magique et merveilleuse ; il est dit au contraire tout simplement : « Mais il secoua la vipère dans le feu, et n'en éprouva aucun mal. (Act. des Ap., 28, 5). » —Le témoignage de Luc, historien aussi simple que médecin modeste, nous apprend aussi que « Dieu « opérait de grands miracles par les mains de « Paul », et qu'il suffisait même d'appliquer aux malades les mouchoirs et les linges qui l'avaient touché pour qu'ils fussent guéris, et pour chasser les malins esprits du corps des possédés. (Act. des Ap., 19, 12) —A Malte, l'Apôtre rendit la santé au père de l'homme le plus considéré de l'île, en priant et en lui imposant les mains ; et une multitude d'autres malades viennent le trouver et se faire guérir par lui (Act. 28, 9.)—Dans une prédication pleine de foi, Paul exhorte les marins à la reconnaissance envers Dieu, au moment même où ils sont encore dans le plus grand danger (Act. des Ap. 27,

35. et suiv.)—Pierre et Jean sont cités devant le Sanhédrin pour avoir guéri un malade. Pierre a la hardiesse de reprocher ouvertement aux chefs du peuple le meurtre du Messie ; le malade a été amené avec eux devant le Conseil assemblé ; les membres du Sanhédrin sont frappés d'étonnement, et certes ils ont dû frémir en voyant la puissance qu'ils avaient cru détruire par la mort de Jésus, ressusciter, pour ainsi dire, dans la personne de ces disciples inexpérimentés. Cependant ils n'osent contredire ce discours hardi, et ne peuvent réfuter ce fait évident ; ils n'osent pas davantage prononcer la peine de mort contre le thaumaturge ; et l'effet produit sur le peuple est si grand que près de 5,000 personnes se sont réunies à l'Église par suite de ce miracle; ils ne trouvent d'autre moyen que d'imposer silence aux deux disciples de Jésus (Act 4.). —Aucun des signes opérés par les membres de la nouvelle Église ne l'est en leur propre nom : « Je ne possède ni or « ni argent, s'écrie Pierre (ch. 3, 6.); mais je te « donne tout ce que j'ai : *au nom de Jésus-Christ* « *de Nazareth,* lève-toi, et marche ! » Nous voyons que celui qui avait promis à son Eglise de demeurer avec elle jusqu'à la fin du monde, a tenu sa parole ; il est resté avec elle : de même que l'activité créatrice et conservatrice de Dieu persévère dans le gouvernement du monde, elle persévère aussi dans l'Église. Le Christ n'était point semblable au soleil

des tropiques, qui se lève et se couche sans dorer le ciel de ses rayons ; de même que l'aurore des prophéties l'avait précédé d'un grand nombre de siècles, ainsi, après sa mort, la puissance miraculeuse qu'il avait donnée à son Église lui a servi de crépuscule. Or puisque cette puissance régnait parmi les Chrétiens, comment aurait-elle pu manquer à leur chef ?

Nous avons appris, dans les Actes des Apôtres, à connaître Paul comme un homme qui force l'esprit le plus froid à l'estimer. Qui pourrait en effet refuser son estime au courage qu'il déploie devant Festus, quand il impose tellement à ce gouverneur, et qu'il excite dans le roi Agrippa le désir de le connaître (Act. 25, 22)? Qui pourrait la refuser à l'énergie et en même temps à l'adresse qu'il montra dans son discours devant le prince juif (Act. 26) ? Comment la refuser au courage, à la prudence, au sang-froid qu'il fit paraître lorsque le vaisseau était en danger de faire naufrage (Act. 27) ? Quand son histoire et les paroles de personnes qui lui sont étrangères nous l'ont fait connaître, combien le désir de l'entendre parler lui-même ne devient-il pas plus vif ! Non, cet homme d'un caractère si ferme n'est point un fourbe adroit; cet esprit si calme et si philosophique n'est point un enthousiaste * : le tableau qu'il trace des effets du Christianisme,

* Athanase Coquerel l'a parfaitement démontré dans son

et l'idée qu'il donne du fondateur de cette religion, doivent être vrais. Nous avons de lui treize Épîtres * qui font assez connaître ses opinions; et la critique moderne reconnaît l'authenticité des principales. Vient-on maintenant à les comparer avec les Actes des Apôtres, et à rechercher si elles s'accordent avec le jugement que, d'après ce livre, nous avons porté sur le caractère de l'histoire évangélique, on trouve qu'elles confirment cette histoire sur tous les points. Ces Épîtres nous représentent Paul ferme, courageux, et même plein d'allégresse au milieu des fers; que l'on compare surtout l'Épître aux Philippiens, en se rappelant que l'homme qui dit à plusieurs reprises : « Réjouissez-vous, mes chers frères! réjouissez-vous sans cesse dans le Seigneur; je vous le dis encore une fois, réjouissez-vous! » (Ép. aux Phil., 4, 4), portait des chaînes lorsqu'il écrivait ces paroles (Act. des Ap., 28, 20)! Ses Épîtres, et surtout les deux qu'il adressa aux Corinthiens, révèlent un homme modeste, sage et habile. L'Épître aux Colossiens montre l'irritation que lui causait une affectation de piété extérieure et une exaltation enthousiaste (Coloss. 2,

spirituel ouvrage sur le livre du Dr Strauss. V. aussi Lyttelton, dans les *Démonstrations* de M. Migne.

(*Note de l'Éditeur.*)

* On sait que les Protestants n'admettent pas l'authenticité de l'Épître aux Hébreux. (*Note de l'Éditeur.*)

16-23); et ce même homme, calme et modeste, parle de pouvoirs extraordinaires, de miracles et de prophéties, comme de choses *qui rentrent dans le cercle ordinaire de son expérience.* Les Actes des Apôtres avaient parlé de visions dans lesquelles le Christ transfiguré, était apparu au disciple ravi en extase (Act. 22, 17; 23, 11). Il parle lui-même de ravissements merveilleux qu'il a éprouvés (2 Cor. 12, 2), quoiqu'ici même on reconnaisse encore sa modestie, car il n'en fait mention que dans ce passage. Le même ouvrage a raconté les miracles que Paul a opérés; il parle lui-même des « prédications et des œuvres, des prodiges et des miracles par lesquels il a propagé l'Évangile (Rom. 15, 19. 2 Cor. 12, 12 *). » Les Actes des Apôtres ont

* Par horreur pour les miracles, on aime mieux déclarer en masse indignes de l'histoire, tous les passages des Évangiles et des Actes des Apôtres où il s'en présente, que de se laisser convaincre par eux. Nous ne devons plus nous étonner de ce procédé, lorsque nous voyons que là où les ciseaux de la critique ne sont d'aucun service, on emploie la lime de l'exégèse pour violenter les textes, comme par exemple chez Reiche, qui vous donne les σημεῖα et τέρατα que Paul dit avoir opérés, pour « un miracle dans le cœur des nouveaux convertis (Voy. Rom. 15, 19). » Le D[r] de Wette n'a pas pu approuver une pareille énormité exégétique; il reconnaît que dans les deux passages, Paul parle de ses propres miracles; mais il reprend: « Toutefois, nous ne sommes point suffisamment éclairés sur ce que renferme ce témoignage qu'il se rend, ni même sur le sens des mots σημεῖα et τέρατα, parce

parlé du don miraculeux des langues chez les premiers Confesseurs du Seigneur. Paul remercie Dieu de ce qu'il possède ce don, et même à un degré éminent (1 Cor. 14, 18). Mais nous reconnaissons encore ici sa modestie. En effet, pour exhorter ses frères dans une langue connue, il est disposé à sacrifier cet état extatique qui avait tant de charmes pour celui qui s'y trouvait plongé. L'apparition du Christ glorifié indique le moment où Paul changea de vie (Act. 22, 10. 26. 15.); dans ses Epîtres il parle de cet événement comme du plus important de son existence; mais si, d'une part, il fonde sur cette apparition son droit et son élévation à l'apostolat (1. Cor. 9, 1.), d'un autre côté, il la raconte avec l'humilité que lui inspirait la pensée d'avoir jusque-là persécuté le Fils de Dieu (1. Cor. 15, 8. 9.); et dans presque toutes ses Épîtres il commence par assurer que ce n'est point une vo-

que les faits rapportés sont trop peu nombreux. » Comment! lorsque ce même Apôtre nous donne toute une liste d'apparitions merveilleuses qui ont eu lieu dans les communautés chrétiennes (1. Cor. 12, 9. 18. 28.), une telle nomenclature ne doit-elle pas répandre la lumière sur cette mention soi-disant trop restreinte? N'est-on pas forcé d'avouer que les miracles, dont la faulx de la critique a purgé le sol des Évangiles, reparaissent dans les Actes des Apôtres; et à peine les a-t-on arrachés péniblement qu'ils se montrent de nouveau dans les Épîtres de Paul, et cela avec de telles circonstances, qu'ils résistent aussi bien aux ciseaux de la critique qu'à la lime de l'exégèse.

lonté humaine, mais bien un conseil miraculeux de Dieu qui a fait de lui un apôtre. Les Actes nous le montrent accablé de tribulations de tout genre, mais toujours ferme, toujours sous l'assistance miraculeuse de Dieu : c'est ce dont il nous donne lui-même l'assurance (2. Cor. 6, 4-10. 11, 23-28.). Les Actes des Apôtres font mention de nombreuses manifestations de forces miraculeuses au milieu de l'Église, et Paul les présente comme un fait généralement connu des Chrétiens, (1. Cor. 12, 8-10. 14.). Et ce qui étonne le plus, au milieu de tout ce merveilleux, c'est de voir cet apôtre constamment témoin de tant de miracles, et cependant n'en attendre aucun. Il sait que son compagnon Pierre a été délivré de ses liens par une apparition céleste ; il n'a point oublié qu'à Philippes, tous les fers ont été brisés, toutes les portes ont été ouvertes par l'effet d'un tremblement de terre (Act. 16.) ; et cependant à Rome il porte ses chaînes patiemment, comme un homme qui n'a aucun droit de compter sur quelque chose d'extraordinaitre en sa faveur; il ignore ce qui l'attend, de la mort ou de la délivrance (Phil. 1. 20.). Dans toutes ses paroles, depuis Césarée jusqu'à Rome, et plus tard dans toutes ses Épîtres, rien n'indique qu'un événement miraculeux quelconque doive le sauver. Et l'on voudrait le ranger dans la même catégorie que le premier venu des Juifs qui voit des miracles partout !

§ IV.

Crédibilité de l'histoire évangélique, prouvée par sa comparaison avec d'autres traditions qui ont, en apparence, la même nature.

C'est la comparaison des traditions antiques et modernes soit dans leur ensemble, soit dans leurs détails, avec l'histoire miraculeuse du Nouveau-Testament, qui a le plus contribué, dans les derniers temps, à faire naître et à entretenir le doute sur la véracité des récits évangéliques. Car, comme a dit un poète : « Quand nous avons été souvent trompés par des fables, nous sommes en garde contre la vérité elle-même, qui se présente à nous sous le voile du merveilleux. »

Toutefois, si l'histoire fabuleuse et l'histoire véridique des Évangiles se trouvent basées sur une idée commune, la généralité et, par conséquent, la nécessité de l'idée chrétienne, en ressort avec plus d'évidence.

La superstition elle-même est une ombre projetée sur la vie par la vérité. Elle emprunte à celle-ci la vertu de rendre à l'âme le calme dont on éprouve un besoin invincible. Mais il existe une différence essentielle entre ces images trompeuses et la vérité évangélique. Si l'histoire de l'idée a été pressentie dans les premières, bien qu'impar-

faitement, elle revêt, dans la dernière seule, le corps qui lui convient, et entre dans le cercle de la réalité. Cette différence, il est vrai, est niée par nos adversaires sur tous les points où ces parallèles peuvent se présenter. Du reste, l'emploi de cette arme contre l'histoire miraculeuse du Nouveau-Testament n'est pas récent. Celse, comme on le voit dans Origène (*Contra Celsum*, 1, ch. 6, 67.), oppose aux miracles chrétiens, tantôt les prodiges des thaumaturges païens, tantôt ceux de la Mythologie; et les narrations mythiques employées par Origène lui-même (ch. 8.), en parlant de Platon, de Pythagore et de Socrate, seraient également susceptibles d'être opposées aux miracles évangéliques. Les Païens nous ont même laissé des ouvrages de polémique contre le Christianisme, dans lesquels l'argumentation est principalement basée sur des parallèles de ce genre. Au commencement du IVe siècle, un gouverneur de Bythinie, Hiéroclès, qui, par sa guerre contre les Chrétiens, se servait à la fois du glaive et de la plume, écrivit contre eux un livre, où il établit un parallèle entre les miracles du thaumaturge Apollonius de Tyane et les miracles du Christ; il refuse aux faits de l'histoire miraculeuse du Christianisme la crédibilité historique qu'il accorde, à un haut degré, à ceux d'Apollonius. « Il faut réfléchir, dit-il, que les miracles de Jésus ont été « rapportés dans un style hyperbolique par Pierre, « Paul et autres gens semblables, personnages

« menteurs, grossiers et adonnés à la sorcellerie,
« tandis que ceux d'Apollonius l'ont été par Maimex
« d'Ægа, Philostrate d'Athènes, et Damis le philo-
« sophe. Ce dernier a vécu avec lui, et ils possé-
« daient tous les trois un esprit éminemment culti-
« vé; ils étaient remplis de respect pour la vérité, et,
« par amour de l'humanité, ils ne voulaient pas que
« les actions d'un homme aussi noble et chéri des
« Dieux restassent ignorées. » — La même absence de saine critique, que l'on rencontre dans tant d'autres parallèles établis dans ces derniers temps, caractérisait déjà ce premier essai, cette première prétention de réfuter la vérité historique de l'Evangile, au moyen de rapprochements équivoques. Cet Apollonius de Tyane est en effet un thaumaturge qui paraît être né à la même époque que le Christ et avoir vécu jusque sous le règne de Nerva, de 96 à 98. Sauf quelques mots succincts qui ont trait à lui, particulièrement dans Dion-Cassius, toutes les autres relations qui le concernent ont été perdues jusqu'à Philostrate. L'ouvrage détaillé de ce rhéteur du IIIe siècle, est le seul qui nous reste, le seul aussi sur lequel Hiéroclès s'est appuyé. Cet ouvrage fut composé pour servir de lecture à Julie, femme de l'empereur Septime-Sévère, et l'auteur y donne, comme des sources historiques, les relations qu'un Assyrien nommé Damis, disciple fidèle du thaumaturge, doit avoir composées, et qu'un parent de ce même Damis, dont on ne dit pas le nom, *doit*

avoir mises entre les mains de l'impératrice Julie. Mais en premier lieu, aucun autre ouvrage ne faisant mention de ce Damis, nous n'avons aucune certitude sur l'exactitude de ses relations. En second lieu, l'œuvre de Philostrate est composée dans un style pompeux, et l'auteur employait très probablement les figures de la Rhétorique à orner les documents historiques qu'il avait sous les yeux. L'ouvrage est, en outre, rempli de grossiers anachronismes. On peut même regarder comme vraisemblable que Philostrate a voulu tout simplement et dans un but de polémique établir un parallèle entre Jésus, le thaumaturge des Chrétiens, et un thaumaturge païen, et que dès-lors les traits de détail ont été inventés à ce dessein, ainsi que l'a démontré le savant traité de Baur, sur Apollonius (dans la livr. 4e, 1832, du *Journal de Tubingue**). Ces diverses circonstances n'ont cependant point arrêté quelques rationalistes, amateurs de polémique. Elles ne les ont point empêchés d'en forger, quoique d'une main maladroite, une arme contre la foi chrétienne. C'est ce que Blount fit, le premier, en 1680, dans sa traduction des deux premiers livres de Philostrate, et c'est ce qu'essaya plus tard, un auteur anonyme, dans le livre intitulé : *Certitude des preuves de l'Apollinisme* (Franc-

* On peut voir, pour plus de détails, l'*Histoire d'Apollonius convaincu d'impiété*, par Ellies Dupin.

(Note de l'Éditeur.)

fort, 1787). Il s'est cependant, depuis, rencontré un auteur, qui, aiguisant cette arme grossière d'une main plus exercée, lui a donné tout le mordant dont elle est susceptible. L'Agathodémon de Wieland, n'est en effet qu'une fiction qui, sous prétexte d'expliquer naturellement la vie du thaumaturge de Tyane, nous montre du doigt le thaumaturge de Nazareth.

Il s'agit maintenant de savoir si les Apôtres et les Évangélistes ont rempli les conditions exigées par une saine critique; et c'est un point sur lequel nous avons déjà eu à nous expliquer dans le cours de nos recherches. On les a accusés d'être des esprits bornés et de voir partout des prodiges. Nous répondrons d'abord à cette accusation : ceux qui, par horreur des miracles, commencent par décider que les miracles sont impossibles, ont-ils bien le droit d'accuser les autres d'aimer les miracles, de les rechercher? A celui-là seul qui ne s'est pas décidé sur la possibilité ou l'impossibilité des miracles en général, il est permis de se prononcer par *oui* ou par *non* sur le fait d'un miracle particulier. Quiconque a la prétention de porter un jugement sur les faits surnaturels doit commencer par dire avec Augustin : *Dandum hoc est Deo, eum facere aliquid posse quod nos investigare non possumus.* La passion, comme l'aversion, pour les miracles, est une maladie; elles sont l'une et l'autre une faiblesse de la nature humaine. Ceux auxquels la critique inspire cette horreur du surna-

turel, et qui s'en vantent comme d'une prérogative de leur siècle, ne rendent en vérité justice ni aux siècles qui les ont précédés, ni aux Apôtres eux-mêmes. Les hommes étaient-ils donc jadis composés d'une autre substance, pour ne pas aimer aussi les choses palpables? Placés dans un milieu où le miracle, cet enfant chéri de la foi, était si bien accueilli, ils n'en ont pas moins, à peine rassasiés par le premier miracle de la multiplication des pains, manifesté de nouveau leurs craintes pour l'avenir : Où prendrons-nous du pain, demandaient-ils (Matt. 16, 7.)? « Oh! hommes de peu de foi, ne comprenez-vous donc point encore? » Voilà les reproches qu'ils doivent entendre. Fermement convaincus que l'homme qui était mort sur la Croix, était celui « qui devait racheter Israël, » ils n'en sont pas moins restés près de son tombeau, ayant à peine le pressentiment qu'il devait encore se passer quelque chose; et il leur a fallu subir ce reproche : « O insensés! dont le cœur est tardif à croire ce que les Prophètes ont annoncé (Luc, 24-25.)! » Est-il étonnant qu'un tel traitement ait fini par étouffer l'esprit de doute? et même Thomas, auquel sa foi incertaine et son amour des choses palpables a depuis longtemps mérité d'être canonisé par le pontife de Heidelberg*, n'est-il pas une preuve frappante que

* Le Dr Paulus, professeur à Heidelberg.
(*Note de l'Éditeur.*)

le génie de la critique ne date pas du XIXe siècle ?

Si, d'une part, Thomas nous montre, dans les Apôtres, une foi faible et défiante en présence des miracles, Luc et Paul, d'autre part, nous ont déjà fait connaître ce juste-milieu qui admet le miracle là où il se manifeste, sans cependant soupirer maladivement après lui là où il se dérobe à nos regards. Pour prouver que l'imagination de ces hommes ne posait point une couronne brillante de miracles sur tout front saint et sacré, nous ne rappellerons ici qu'une circonstance bien digne de remarque : il est expressément dit dans le quatrième Évangile, que *Jean-Baptiste n'avait fait aucun miracle* (Jean, 10, 41.). Nous ne doutons pas que, puisant dans son fonds intarissable de bonnes raisons, notre critique n'en trouve une toute prête sous sa main pour expliquer ce passage: « Évidemment, nous dira-t-il, cette remarque du quatrième Évangile n'avait d'autre but que d'élever et de glorifier Jésus au dessus de Jean ; et c'est par la même raison que cet évangile ne parle pas des relations plus anciennes qui avaient existé entre Jésus et Jean-Baptiste. En effet, dit-il, moins Jean-Baptiste avait précédemment connu Jésus, qu'il exaltait si haut dans la suite, plus la scène étonnante qui le lui désignait avait de poids ; moins ses relations avec lui paraissaient le résultat de circonstances naturelles, plus elles semblaient dériver immédiatement de la volonté de Dieu même. » — Mais supposons que l'on

eût attribué à Jean une foule de miracles, il est hors de doute que, dans ce cas aussi, la corne d'abondance des bonnes raisons n'aurait pas fait défaut. On eût raisonné ainsi : « L'intérêt de la légende n'exigeait-il pas que Jean, qui devait annoncer Jésus, fût entouré d'un chœur de miracles ? Tout l'éclat qui environnera le précurseur de Jésus, ne retombera-t-il pas sur Jésus seul ? Plus Jean nous eût été représenté comme un homme ordinaire et sans importance, moins son témoignage aurait eu de poids. On devait au moins le représenter comme un prophète, et le don des miracles n'était pas moins inhérent à la qualité de prophète que celui de prédire l'avenir. » —Ainsi raisonnerait la critique. Comme on le voit, savoir se servir de tous les moyens, n'est point un talent à dédaigner !—Mais nous ne devons point oublier ici qu'au moins les miracles de Jésus sont presque tous par leur nature même complètement à l'abri d'une illusion des sens.

Voilà des arguments que nous devrons toujours avoir sous les yeux, lorsque nous examinerons le cercle des légendes comparées à l'histoire évangélique.

L'extension que ces parallèles ont donnée dans ces derniers temps à l'argumentation rationaliste est immense : il n'existe aucun mythe qui n'ait été opposé, sans égard aux circonstances historiques, aux relations miraculeuses du Nouveau-Testament. Par exemple, on sait comment Romulus, dont l'a-

pothéose a été racontée par Tite-Live après 740 ans, a fourni un parallèle avec l'ascension du Christ. La neuvième incarnation de Wichnou, Bouddha, né de la Vierge Maïa, a servi également de thème à un parallèle historique avec la naissance de Jésus-Christ *; et pourtant cette légende n'est que l'expression symbolique d'une idée philosophique. Bien

* Volney a prétendu trouver aussi le type original de notre histoire évangélique dans une légende de Crichna (*Ruines*, p. 267). Mais Bentley a démontré que la rédaction de cette légende ne pouvait être antérieure au VIIe siècle de notre ère (V. le IVe *Discours* de Mg^r Wiseman *sur l'accord des sciences avec la religion révélée*, 1re partie), et il en a conclu que les analogies de cette légende avec nos évangiles proviennent d'emprunts faits au Christianisme. Les travaux récents, dont le Bouddhisme et la religion du *Tao* ont été l'objet, conduisent à un résultat analogue, en ce qui concerne les légendes de Bouddha et de Lao-tseu. Si le fond primitif de ces légendes est antérieur à notre ère, les détails qui rappellent la vie du Christ, ne tiennent pas à ce fond primitif. Du reste, nous ne doutons pas que l'idée du Rédempteur, attendu depuis l'origine du monde, et la notion plus ou moins confuse de l'incarnation n'aient servi de thème à un grand nombre de mythographes payens, et spécialement aux auteurs de ces légendes. Que, plusieurs siècles avant Jésus-Christ, des sectaires de l'Inde et de la Chine aient appliqué les traditions messianiques à Crichna, à Çakya-Mouni, à Lao-Tseu, comme Virgile les appliqua, par une flatterie sacrilège, au fils de Pollion, et comme des fanatiques de la Judée les appliquèrent à Barcochébas, il n'y a rien là qui doive nous embarrasser, ou nous surprendre ; tout au contraire. Quand l'universalité de ces traditions se montre ainsi dans

plus, Bouddha a rendu trois autres fois ce même service aux incrédules, sous les différents noms chinois, siamois et mongol de Fo, de Somonokodam et de Çakya-mouni. Il serait facile de prouver, par cette méthode, que Blanchard n'a point fait une ascension malheureuse, puisque la légende d'Icare est un mythe; — que Parry nous a fait des contes sur les Esquimaux, puisque les Pygmées d'Hérodote sont une fable; — que Napoléon n'est point allé jusqu'à Moscou au nord, et jusqu'au Caire au midi, puisque les campagnes d'Hercule dans le pays des Amazones et dans l'île d'Erythie sont des exagérations de l'Histoire.

Mais, si nous détournons les yeux de semblables parallèles, indignes de la critique, il nous reste encore un vaste ensemble de légendes, dont les rapports avec l'Histoire semblent autoriser une comparaison avec nos évangiles canoniques. Nous en extrairons donc quelques-unes, et nous choisirons

l'abus même que tous les peuples payens en ont fait, n'avons-nous pas droit d'en conclure que ces traditions avaient leur source dans la foi primitive de l'humanité, et que le Dieu-Sauveur était bien, suivant l'expression de nos saintes Écritures, le *désiré des nations?* — Cfr l'*Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien*, par M. E. Burnouf; le *Mémoire sur l'origine et la propagation de la doctrine du Tao*, par M. Pauthier; un *Spécimen du Gya-ther-rol-pa* publié par M. Foucaut, le *Foe-kouë-ki*, publié par A. Rémusat, Klaproth et Landresse, la traduction du *Harivansa* par M. Langlois, etc. *(Note de l'Éditeur).*

de préférence les plus intéressantes, celles qui datent des temps postérieurs à Jésus-Christ et rentrent dans le domaine religieux. Nous examinerons d'abord le cycle des légendes qui, dans l'ordre des temps, se rattachent immédiatement à l'histoire évangélique et ont la prétention de la compléter, ou même de la redresser.

A. *Cycle des Apocryphes.*

Tous les monuments de l'histoire primitive du Christianisme qui n'ont pas été insérés dans le Nouveau-Testament, sont désignés sous le nom *d'apocryphes*. Cette exclusion leur imprime un cachet d'incertitude, sous le rapport historique, ou d'opposition à l'esprit du Christianisme, sous le rapport dogmatique.

Si l'histoire évangélique était comprise elle-même dans le domaine du mythe, il faudrait naturellement s'attendre à ne pas trouver, dans ces légendes apocryphes, un caractère essentiellement différent de celui des récits du Nouveau-Testament. Elles devraient se distinguer seulement des légendes qui les ont précédées, à peu près comme un édifice plus moderne et construit dans le même style, se distingue d'un temple plus ancien, auquel il se trouve accolé. Mais il en est tout autrement. Il est en effet reconnu que le cycle des évangiles apocryphes ne

ressemble pas plus à celui des évangiles canoniques que les marionnettes au drame du genre le plus élevé. Le portail grec accolé à la cathédrale gothique de Tolède, et le clocher élevé sur le Parthénon d'Athènes n'offrent pas de contraste architectonique plus choquant que celui de ces monuments apocryphes, comparés aux livres canoniques. Il existe une différence si énorme entre ces deux classes de récits, qu'on reconnait immédiatement le caractère de l'histoire apocryphe, jusque dans ses moindres détails.

Nous avons déjà remarqué le peu de rapport qui existe entre ces deux genres d'écrits. La prédilection pour un mélange de couleurs heurtées indique un goût mal formé. On reconnait de même, sur-le-champ, à ce mélange de couleurs bizarres et vraiment dignes des Chinois, l'absence d'instruction religieuse chez les apocryphes. On peut dire avec vérité que la teinte donnée à ces œuvres par leurs auteurs tient essentiellement à la manière dont ils comprenaient l'histoire qu'ils écrivaient. Ce n'est ni l'intérêt de la religion, ni le soin de son âme et de celle des autres, ni cet attachement plein de reconnaissance pour Celui qui se fit pauvre afin de nous rendre tous riches, qui portent l'écrivain apocryphe à prendre la plume, et le guident dans son travail. Il n'est, en un mot, dirigé par aucun de ces motifs internes qui ont engagé nos évangélistes à écrire.

« Ces paroles sont écrites, dit Jean (ch. 20, 31), afin « que vous croyiez que Jésus est le Christ, le fils de « Dieu, et que par la foi vous obteniez la vie en son « nom. » Le but des apocryphes est uniquement de satisfaire un attrait puéril pour le merveilleux. C'est, à proprement dire, ce qui caractérise *le conte*; et même là où un intérêt religieux aurait pu se rencontrer, rien, dans la narration, ne s'élève au-dessus du caractère du conte. Partout, dans nos évangiles, le Christ occupe si complètement le premier plan, que ses miracles eux-mêmes, malgré toute leur grandeur, ne le relèguent pas une seule fois au fond du tableau. Ces miracles, en effet, ne sont pas des *τέρατα* et des *θαύματα*, mais des *σημεῖα*, qui ne font que reporter constamment la pensée sur le mystère du royaume spirituel, dévoilé en Jésus. Dans les apocryphes au contraire, les *portenta* grotesques et aventureux absorbent tellement l'attention, qu'ils la détournent même de leur auteur. De même que nous voyons parfois une étoile filante effacer l'astre dans la direction duquel elle est tombée, le merveilleux remplit à tel point ces légendes, qu'il n'y reste plus de place pour les enseignements du Seigneur. En revanche, les prédécesseurs, les contemporains et les apôtres de Jésus y acquièrent une haute importance. Quelques-uns des apocryphes, tels que l'*Historia Josephi*, sont expressément composés pour la fête des Saints.

Appelons l'attention spéciale du lecteur sur une

circonstance qui a rapport aux paroles de Jésus. N'est-il pas bien digne de remarque, n'est-il même pas inexplicable, au point de vue naturel, que des hommes d'une éducation nulle, comme étaient les Apôtres, ne nous aient fait connaître aucune sentence du Christ, que l'on puisse traiter *d'insignifiante*, ou de *triviale ?* Que l'on se fasse rapporter les discours et les actions d'un homme d'un grand génie par un homme pieux, sans instruction, mais du reste plein de bon sens : il n'apercevra jamais la limite exacte entre ce qui offre une importance véritable et ce qui est indifférent. Aussi voyez les évangiles apocryphes : c'est à peine si l'on y rencontre une sentence digne d'être recueillie, à moins que la Gnose n'ait inspiré à l'écrivain des idées plus élevées que celles où il se complaît.

Nous avons eu l'occasion ci-dessus d'extraire, pour les lecteurs auxquels la littérature apocryphe est inconnue, deux exemples pris dans ces ouvrages ; ils peuvent servir à faire sentir le contraste qui existe entre eux et nos relations évangéliques. Nous y en joindrons un troisième, tiré de *l'Évangile de Jacques*, évangile qui appartient au second siècle après le Christ, et où, à partir du ch. 18, l'enfantement de Marie est raconté de la manière suivante : « Et Joseph trouva une grotte dans laquelle « il la conduisit ; et il alla chercher une sage-femme « dans les environs de Bethléem ; et Joseph allait et « il n'allait point ; et il regardait le ciel, et il voyait

« le pôle du ciel immobile, et les oiseaux du ciel « trembler; et il regarda vers la terre, et il aperçut « une chaloupe; et les ouvriers qui s'y trouvaient « étaient couchés; et ceux qui voulaient soulever « quelque chose ne soulevaient rien; et ceux qui « voulaient porter quelque chose à leur bouche, ne « portaient rien à leur bouche; mais leurs regards « à tous étaient tournés vers le ciel. Et je vis des « moutons que l'on conduisait aux pâturages et qui « ne bougeaient pas; et le berger leva la main pour « les frapper, et sa main resta sans mouvement; et « des boucs restaient immobiles près d'un ruisseau, « la bouche tout près de l'eau, et cependant ne « buvant pas; car tout était saisi d'étonnement. « Voilà qu'une femme descendit de la montagne, « et dit: homme, où vas-tu? Je lui dis: je cherche « une sage-femme. Elle demanda: d'Israël? Je ré- « pondis: oui. Elle dit: qui a enfanté dans la « grotte? Je dis: ma fiancée. Elle demanda: est-ce « qu'elle n'est pas ton épouse? Je répondis: c'est « Marie, élevée dans le temple du Seigneur, qui « a conçu du saint Esprit. Alors la sage-femme « dit: cela est-il la vérité? Je dis: viens et sois-en « témoin. Et elle vint avec moi, et elle s'arrêta près « de la grotte, qui était ombragée par une nuée; « en sorte qu'elle s'écria: mon âme s'est élevée, « car j'ai vu un nouveau spectacle: le salut est ar- « rivé à Israël. Alors le nuage s'éloigna de la grotte; « et une lumière éblouissante apparut dans la

« grotte ; et au moment où la lumière se retira, « l'enfant parut, et prit le sein de sa mère. Là-« dessus, la sage-femme s'empressa de sortir, et elle « rencontra Salomé, et lui dit : Salomé, j'ai un « nouveau miracle à te raconter : une vierge a « enfanté, et elle est restée vierge, ce qui est con-« traire à la nature. » Que ceci nous suffise ; car, immédiatement après cette narration, suit une enquête que Salomé fait subir à Marie par rapport à ce miracle, enquête qui forme le contraste le plus tranché avec la chasteté délicate que l'histoire évangélique a mise à indiquer plutôt qu'à raconter ce prodige.

Maintenant, plaçons sur la même ligne ces deux cycles de miracles : l'apocryphe et le canonique. S'ils appartiennent également tous les deux au seul domaine de la légende d'invention, la prodigieuse différence de leur caractère devra paraître un problème difficile à résoudre. Selon Strauss, l'histoire des luttes de Jésus a suivi, dans la formation du mythe, une progression ascendante, s'élevant « à la troisième puissance. » Si la première transformation de l'histoire montrait Jésus prévoyant sa Passion, la seconde, celle des synoptiques, la lui fait ressentir d'avance, et dans la troisième, celle de Jean, il va jusqu'à remporter, toujours d'avance, la victoire sur sa crainte. Le même esprit préside à ces trois degrés. Mais d'où vient donc cette caricature que l'on voit apparaître subitement dans

le quatrième degré de formation de la légende évangélique ?

Strauss a sauté, pour ainsi dire, à pieds joints par dessus cette question. Il s'est emparé d'une règle posée par le Dr Schneckenburger, règle qui fait disparaître la difficulté en un clin-d'œil. « Au « surplus, dit-il, Schneckenburger rappelle avec « raison que l'évolution du mythe a du *maximum* et « un *minimum*; ce que l'on peut définir avec plus de « précision, en disant *que partout la production des* « *mythes a deux périodes: une période primaire, puis* « *une période secondaire*. Les produits sains de la « la première période (nos évangiles canoniques) « se distinguent par une noble simplicité ; les « produits maladifs de la seconde, au contraire, « (les apocryphes du Nouveau-Testament) sont ca- « ractérisés par le défaut de naturel et par l'exagé- « ration. » Notre critique se borne à cette courte observation qui, selon lui, doit nous satisfaire. Nous ne pouvons cependant le tenir quitte à si bon marché, et nous devons nous étonner que, dans une pareille recherche, il se soit lui-même contenté de si peu.

Il serait d'abord à désirer que l'on démontrât cette assertion, en en faisant l'application à l'histoire mythique de divers peuples, afin de voir clairement si les parallèles que notre critique a en vue sont de nature à être employés ici, et surtout *quelles sont les circonstances de temps dans lesquelles ces périodes*,

la période primordiale et la période secondaire, se sont manifestées. Par exemple, quelle est, dans la mythologie grecque, la période regardée comme secondaire par le Dr Strauss ?

Un savant adversaire du Docteur, M. Hoffmann, lui « a fait cette objection * : « Il est facile de prouver que, « dans sa formation, le Mythe suit une marche dia- « métralement opposée. Le Mythe le plus ancien « étant plus symbolique, plus allégorique, et n'a- « yant pas revêtu complètement la forme histo- « rique, renferme partout, dans la mythologie « indienne comme dans la mythologie grecque, « les récits les plus étranges ; tandis que les évè- « nements relatés dans les mythes postérieurs sont « d'autant plus naturels que ces mythes sont plus « modernes. » L'observation historique confirme cette opinion sur le développement des mythes*. Le mythe philosophique a sans doute une crue lente et graduelle, comme l'Histoire, et comme la simple légende ; mais, abstraction faite des cas où la Comédie s'est emparée des mythes pour atteindre son but, les mythes ne deviennent pas plus monstrueux dans leur cours à travers les âges ; ils revêtent au contraire, à l'instar des symboles antiques, une forme plus pure, et prennent un sens plus élevé ; ce qui

* Voyez la *Vie de Jésus* par Strauss, critiquée par Hoffmann, 1er cahier, p. 97.

** Comparez par exemple, O. Muller, p. 123, sur le mythe de Prométhée.

provient surtout de ce qu'on a acquis peu à peu la conscience de se mouvoir dans le domaine de l'allégorie. Pour s'en convaincre, il suffit de reporter sa pensée sur le rapport des mythes gigantesques et fantastiques de l'ancienne Asie, de la Phénicie, de la Chaldée et de l'Égypte, avec ceux de la Grèce. On peut étudier aussi les mythes grecs eux-mêmes, et comparer, par exemple, ce que Creuzer dit des rapports du Jupiter moderne avec l'ancien Jupiter arcadien et dodonien : le premier ne devient-il pas de plus en plus humain? « Ne « finit-il pas, pour ainsi dire, par devenir vérita- « blement historique, à tel point qu'en dernier lieu « on ne sait plus si l'on doit dire que l'on adore en « lui un Dieu, ou un homme * ? »

Si nous jetons un coup-d'œil sur les rapports de temps entre les évangiles apocryphes et les évangiles canoniques, il sera de toute évidence que l'on ne peut employer ici le parallèle tiré de la comparaison avec d'autres cycles de légendes ou de mythes. L'histoire apocryphe de Jésus a de telles prétentions à la vérité historique, que, quand elle a un but hérétique, elle entend même prendre la place de l'histoire authentique. Elle est, d'ailleurs, si peu une portion secondaire de la tradition canonique, séparée de la première par des siècles, que, si l'on admet l'époque

* Symbolique, II, p. 465.

tardive assignée par notre critique à la naissance de nos évangiles, elle en est presque contemporaine. A la vérité, nous ne possédons pas encore, sur l'âge des apocryphes, la recherche si désirable que le D[r] Thilo a promis de nous donner dans le 3[e] volume de son *Codex apocryphus Novi Testamenti :* nous avons néanmoins assez de données, pour montrer que la composition de ces écrits a commencé *vers la fin du premier siècle*, et que deux des évangiles apocryphes qui nous ont été conservés intégralement, l'évangile appelé *Protevangelium Jacobi* et l'*Evangelium Thomæ israelitæ*, étaient connus par Origène, au plus tard vers la fin du second siècle, s'ils ne l'avaient pas été dès le commencement de ce même siècle par Justin-le-Martyr. Le plus ancien évangile apocryphe qui nous soit connu, est l'Εὐαγγέλιον καθ' Ἑβραίους. Soit que cet évangile ait été celui de Matthieu, orné de légendes, — ou, comme Credner a essayé de le prouver, le κήρυγμα Πέτρου, mêlé d'éléments gnostiques par des chrétiens d'origine juive et partisans du Gnosticisme, cité sous une première forme dans les *Clémentines*, et employé sous une autre forme par les Nazaréens, qui y ajoutèrent des légendes pour ornement ; — il nous faudra toujours placer cet évangile *vers la fin du premier siècle*. Quant au *Protevangelium Jacobi*, il a été cité d'abord par Origène, et plus tard par Grégoire de Nysse, Épiphane, etc. On trouve aussi quelques-unes des légendes qu'il renferme dans le

martyr Justin (Dial. c. Tryph. 70.),, et dans Clément d'Alexandrie (*Strom.* v. 7, p. 889, éd. Potter.); mais ces légendes peuvent également provenir de la tradition orale. L'*Evangelium Thomæ israelitæ*, a été cité d'abord par Origène, ensuite par Ambroise et Jérôme, puis signalé par leurs successeurs comme un évangile manichéen. Nous avons déjà vu ci-dessus que la secte gnostique des Marcosiens connaissait au moins quelques-unes des légendes qui s'y trouvent; or ces sectaires appartiennent *à la dernière moitié du second siècle*. Selon Credner, leur évangile doit être également une transformation gnostique du κήρυγμα Πέτρου. Les traces des relations apocryphes sur le Christ se reportent donc à un temps très rapproché de celui assigné par Strauss, à la naissance des évangiles canoniques. Or, quelqu'intérêt que notre critique ait à placer la confection de nos évangiles le plus tard possible, la connaissance que Justin en a eue ne lui permet cependant pas de reculer cette époque au-delà du commencement du second siècle. Puisqu'il fait écrire le troisième évangile par un disciple de Paul, il ne peut même le placer au-delà du premier siècle; et il ne le pourra pas davantage, quant au premier évangile, puisqu'il considère l'*Évangile selon les Hébreux* comme une amplification plus récente de ce premier évangile lui-même; il est au contraire forcé de placer le quatrième évangile après la mort de Jean, si ce n'est même plus tard, à peu près en

l'an 115 après le Christ, puisque, selon lui, il a pris naissance au milieu des disciples éphésiens de Jean. Cet évangile aurait donc une origine plus récente que l'Évangile des Hébreux, et se trouverait presque à égale distance des évangiles apocryphes et des autres évangiles canoniques.

Pour justifier sa présupposition, notre critique peut sans doute faire valoir cette circonstance, que l'Évangile des Hébreux, est, par son caractère apocryphe, une espèce de transition entre la formation des évangiles canoniques et celle des apocryphes. Le point capital ne reste pas moins dénué de preuve : on ne peut en effet démontrer que, quant au temps, la formation des évangiles canoniques et celle des évangiles apocryphes soient très éloignées l'une de l'autre. Ajoutons encore ceci : quoique l'Évangile des Hébreux, dans ce que nous en connaissons, ne contienne qu'un petit nombre de passages apocryphes et grotesques, ces passages contrastent, d'une manière frappante, avec le caractère de nos évangiles canoniques. Jérôme (*in Mich.* 7, 6.) extrait de cet évangile les paroles suivantes, mises dans la bouche de Jésus : « *Modò tulit me, mater mea, sanctus Spiritus in uno capillorum meorum.* » Nous croyons pouvoir soutenir que, s'il se trouvait dans nos évangiles un seul mot pareil à celui-ci : « Ma mère, le Saint-Esprit m'a saisi par un de mes cheveux, » il ne se rencontrerait pas, parmi les lecteurs de la Bible, un seul fidèle qui, à chaque

nouvelle lecture de ce passage, ne s'arrêtât stupéfait, comme devant une statue classique, dont un membre, maladroitement restitué, détruit complètement l'harmonie, trahissant ainsi la main étrangère et malhabile qui l'a restaurée.

Admettons toutefois que l'on puisse assigner une époque plus récente à l'origine de l'histoire apocryphe de Jésus ; admettons que l'histoire canonique, regardée comme la portion primitive du mythe chrétien, date du temps de la mort des Apôtres, par conséquent de l'an 70 à l'an 130, et la seconde portion, celle du mythe apocryphe, de l'an 130 à l'an 200 ; ne sera-ce point encore un fait inexplicable que cette seconde portion, loin d'être revendiquée par l'Église entière, ait été au contraire rejetée par toute l'Église, soit à cause de son peu de certitude, soit à cause de son esprit opposé au Christianisme ? Selon Strauss, si Paul a repoussé les μῦθοι (1, Tim., 1, 4.) des Juifs, c'était uniquement parce qu'ils n'offraient rien d'édifiant pour des chrétiens : il devait cependant s'y trouver des *μῦθοι d'édification chrétienne ;* car les apocryphes ne renfermaient assurément pas tous des éléments d'hérésie. Si, vers la fin du 1er siècle, l'Église chrétienne s'est montrée si peu attachée à l'histoire de son Sauveur, transmise par les Apôtres ses fondateurs, qu'elle l'ait laissée transformer sous main en tableaux d'imagination, d'où lui est donc venu si subitement cette tenacité pour les produits de sa

propre invention? La cause de cette tenacité seraitelle par hasard dans ce sentiment d'amour paternel, dont les auteurs de la mythologie évangélique ne pouvaient se défendre pour les tableaux de leur imagination? Mais, d'aprés la supposition de Strauss, ils ne les ont pas inventés *à dessein;* ils ont pris crédulement les enfants de leur propre caprice pour des émanations du ciel ! Ou bien encore l'histoire mythique de Jésus auraitelle eu, pour se former dans l'Église, un laps de temps plus long que l'autre histoire toute naturelle du prophète de Nazareth, répandue par les Apôtres? Mais Strauss n'exige pas plus de trente ans pour la la formation d'un cycle de mythes; et, s'il tient rigoureusement aux dates qui viennent d'être fixées, il nous reste à peine ce même nombre d'années pour cette formation. Cet ami de Paul, qui est l'auteur du troisième évangile, ne peut en effet avoir écrit plus de trente ans après la mort de l'Apôtre. Et en comptant depuis le moment où Jésus a quitté la scène du monde jusqu'à la mort de Pierre et de Paul, on trouve, au contraire, quarante années accordées à des gens aussi capables et aussi actifs que les Apôtres, pour composer avec soin la vie authentique de leur maître.

Tout nous ramène donc à cette croyance, que la foi à l'histoire canonique et la foi à l'histoire apocryphe reposent sur des bases complètement différentes. Ces deux plantes ont germé dans des

éléments différents, l'une dans le terrain solide de la véritable histoire, l'autre dans le domaine aérien de l'imagination.

B. *Miracles de l'Église catholique* *.

Les miracles des évangiles apocryphes ne sont pas seulement dénoncés par leurs caractères internes, comme une création imaginaire. Dépourvus de toute garantie de crédibilité, ils furent rejetés par l'Église elle-même. Loin de nuire à l'Évangile, ils devraient donc, par le contraste de leurs couleurs, comme par l'absence de témoignages, servir bien plutôt à confirmer cette histoire authentique du Seigneur. Mais nous rencontrons, dans l'Église catholique, de nombreuses relations de miracles, appuyées des témoignages externes les plus forts, reconnues en outre par l'Église, et se rattachant par une chaîne ininterrompue aux miracles des temps apostoliques, comme ceux-ci aux miracles du Seigneur lui-même. Que penser de ces relations ?

Nous l'avons dit, le soleil du fils de Dieu ne s'est point couché, sans laisser les vives lueurs d'un cré-

* Ce paragraphe est un de ceux où nous avons fait subir les plus larges coupures au texte de notre auteur. En agissant ainsi, nous avons usé d'un droit incontestable ; mais nous devons loyalement en avertir nos lecteurs. *(Note de l'Éditeur.)*

puscule miraculeux dans le ciel de son Église. Maintenant, devons-nous admettre, avec les catholiques, que ce crépuscule brille encore du même éclat? — Et, s'il n'est depuis longtemps qu'une illusion, comment ne pas craindre que le crépuscule des temps apostoliques, ou le soleil miraculeux lui-même, aient eu pareillement une existence illusoire?

Nous ne bornons certes pas l'ère des miracles au temps des Apôtres. Les témoignages de Justin-le-Martyr, d'Ignace, d'Origène, nous obligent d'admettre que les forces surnaturelles, si abondamment répandues dans l'âge apostolique, ont conservé leur activité jusque dans le IIIe siècle *.

* Telle est l'opinion commune des théologiens protestants les plus distingués. Mais ce n'est pas seulement durant les trois premiers siècles, que les représentants les plus illustres du Christianisme en ont appelé aux miracles, comme à un témoignage authentique que Dieu ne cessait de rendre à son Église, soit contre les infidèles, soit contre les hérétiques. De même que S. Irénée défiait les hérétiques du second siècle de produire pour leur défense des miracles comparables à ceux qui s'opéraient souvent en faveur de la foi catholique romaine, S. Pacien, S. Augustin, tous les Pères, tous les écrivains ecclésiastiques les plus éminents par leurs vertus et leurs lumières, ont opposé continuellement aux hérétiques de leur époque le privilège des miracles conféré à la seule véritable Église. « Il faut convenir, dit à ce sujet un fougueux adversaire du « Catholicisme, Midleton (*Libres recherches sur le don des mi-* « *racles*), il faut convenir que la prétention aux miracles était

Néanmoins, quand nous voyons ces hommes, et *Origène* en particulier, parler seulement d'un petit nombre d'effets postérieurs et *isolés* de ces forces jadis si actives, et les légendes miraculeuses devenir au contraire de jour en jour plus nombreuses et plus bizarres, précisément à partir du IVe siècle, nous sommes forcés de reconnaître que la plupart

« universellement affirmée et reconnue dans tous les pays « chrétiens et dans tous les siècles de l'Église jusqu'à l'époque « de la Réforme ; car l'histoire ecclésiastique ne fait aucune « différence entre un siècle et un autre, mais poursuit la suc- « cession de ses miracles comme de tous les autres évènements « ordinaires, dans le cours de tous les siècles indifféremment « jusqu'à cette circonstance mémorable... Il n'y a pas un seul « point de l'histoire si constamment, si clairement, si unani- « mement affirmé par les historiens ecclésiastiques que la suc- « cession continuelle de ce pouvoir des miracles dans tous les « siècles, depuis le plus ancien des Pères, qui le premier en a « parlé, jusqu'à la Réforme. Enfin cette succession est prolon- « gée encore plus loin, et jusqu'à nos jours, par des personnes « d'un caractère également distingué sous le rapport de la « probité, de la science et de la dignité dans l'Église romaine; « au point que le seul doute qui puisse encore nous rester, « est de savoir si l'on doit se fier, ou non, aux écrivains ecclé- « siastiques; car, si l'on peut leur donner quelque croyance « dans le cas actuel, il faut l'étendre à tous les autres, la « raison qui portera à les croire dans un siècle quelconque, « se trouvant avoir la même force dans tout autre, pour tout « ce qui regarde le caractère des personnes qui attestent, ou « la chose attestée..... L'opinion générale des docteurs protes- « tants est que les miracles continuèrent d'avoir lieu dans les

des relations postérieures doivent être attribuées à une prodigieuse crédulité. Nous ne nous en associons pas moins à la croyance que, depuis le IV[e] siècle jusqu'à nos jours, le miracle n'a jamais cessé entièrement d'exister dans l'Église chrétienne ; et par le mot miracle, nous entendons *un événement qui s'écarte complètement du cours bien connu de la*

« trois premiers siècles. Le D[r] Waterland les fait descendre jus-
« qu'au IV[e], et le D[r] Beriman jusqu'au V[e]. Ceux-ci ont incon-
« sidérément livré la cause protestante entre les mains de ses
« ennemis ; car chacun peut voir la ressemblance que les prin-
« cipes et la pratique du IV[e] siècle, tels que les Pères les plus
« distingués de ce siècle les représentent, ont avec les rites ac-
« tuels de l'Église romaine..... En accordant aux papistes un
« siècle de miracles après le temps des Apôtres, nous nous
« embarrasserions dans un amas de difficultés, dont nous ne
« pourrions jamais nous tirer entièrement, sans accorder éga-
« lement les mêmes pouvoirs au siècle où nous vivons. »
Ainsi pour nier nos miracles, il ne suffit pas de démentir tel ou tel auteur ; il faut dire que tous les Pères, tous les écrivains ecclésiastiques les plus illustres, depuis les Apôtres jusqu'à la Réforme, et, depuis cette époque, les prélats et les théologiens catholiques les plus respectables, ont été perpétuellement des fous, ou des imposteurs. Un tel paradoxe est plus incroyable que les miracles. Là, où une âme droite ne peut s'empêcher d'admirer des vertus *surnaturelles*, pourquoi refuserait-elle de reconnaître d'autres faits *surnaturels*, qui en sont la juste récompense ? Quoi de plus digne de Dieu, que de subordonner sans cesse les lois subalternes de l'ordre physique aux intérêts supérieurs de l'ordre moral ?

(*Note de l'Éditeur.*)

nature, et dont la Religion est le principe et la fin. Mais il est hors de doute (et des savants catholiques, qui se sont livrés à un examen consciencieux de ce fait, l'ont eux-mêmes démontré), qu'à l'égard de la grande majorité * des relations de ce genre, il existe de deux choses l'une : ou l'Histoire garde sur elles un silence absolu, et par cela même elles

* Notre auteur va jusqu'à dire, un peu plus haut, que les miracles authentiques de nos saints sont à la masse de nos légendes ce qu'une goutte d'eau est à la mer. En reproduisant ces assertions, nous sommes bien loin d'en assumer la responsabilité. Mais, si exagérées qu'elles puissent être, ne sont-elles pas remarquables encore de la part d'un protestant? (Voyez sur ces questions le savant et judicieux ouvrage du P. Honoré de Sainte-Marie, *Réflexions sur les règles et sur l'usage de la critique touchant l'histoire de l'Église, les ouvrages des Pères, les Actes des anciens martyrs, les Vies des Saints*, etc., 3 vol. in-4°.) — Il y aurait tout un livre à faire sur la continuité des miracles au sein de l'Église. Plusieurs apologistes ont déjà élaboré quelques-uns des matériaux qui devraient entrer dans la composition de cet ouvrage; mais il serait fort à désirer qu'un homme d'un esprit sûr et d'une profonde érudition consacrât ses forces à résumer et à compléter leurs recherches. En attendant, on peut consulter : *Le chrétien catholique*, par Diesbach; *La religion prouvée par un seul fait* (le miracle de Tipasa); —*De elinguatis mysterium SS. Trinitatis celebrantibus*, par Schmiedtius; —*Discours concernant le tremblement de terre et l'éruption qui firent échouer la tentative de Julien pour rebâtir le temple de Jérusalem*, par Warburton, traduct. fr., 1754, 2 vol. in-12; — et sur des faits contemporains, cfr *Les stigmatisées du Tyrol*, par L. Boré; *Les plaies sanglantes du Christ*, par Weyland,

n'offrent plus que le caractère de légendes populaires ; ou la critique historique nous révèle ce qu'elles ont de factice, et prouve ainsi qu'une illusion grossière, ou parfois même la fourberie, ont présidé à leur composition.

Les deux auteurs principaux de légendes apocryphes, *Siméon* le métaphraste, dans le xɪɪᵉ siècle,

Metz, 1844. — *Foi et lumières*, p. 227 et suiv., etc. — Nous nous bornerons à citer ici les preuves d'un miracle opéré, à la fin du vᵉ siècle, en faveur des fidèles de Tipasa, auxquels le roi arien Hunnéric fit arracher la langue. Après cette mutilation, ils conservèrent l'usage de la parole, et, dispersés par tout l'Orient, ils ne cessèrent d'y prouver la vraie foi par leur prédication miraculeuse. Ce fait si public, et qui dura de longues années, est attesté par tous les historiens contemporains qui avaient été à portée de le constater, et nous trouvons dans eur témoignage toutes les conditions réclamées par la critique la plus exigeante. Citons brièvement ces témoignages : 1° le comte Marcellin affirme dans sa *Chronique* (Indiction vɪɪᵉ, année 484, dans le *Thesaur. tempor. de Scaliger*) qu'il a vu à Constantinople quelques uns de ces confesseurs qui avaient la langue coupée, et qu'il les a entendu parler aussi distinctement que qui que ce soit. — 2° le saint évêque de Vite, Victor, témoin oculaire de la persécution, assure que plusieurs de ces confesseurs ivaient encore à l'époque où il écrivait, et il parle spécialement d'un sous-diacre, nommé Réparatus, qui se retira à Constantinople, où il était respecté et admiré de tout le monde. (Cfr son *Histor. persecutionis vandalicæ*, sive africanæ, sub Genserico et Hunnerico, Vandalorum regibus). — 3° Victor de Tunes rend le même témoignage : « Hunnéric, roi des Vandales, dit-il, coupa la langue aux confesseurs, et

et *Jacobus de Voragine*, dans le XIIIe, n'ont-ils pas été jugés comme ils le méritent par les membres de leur propre église ? Voici en quels termes le célèbre dominicain Cano parle de la légende dorée : ***Hanc homo scripsit ferrei oris, plumbei cordis, animi certè parùm sobrii et prudentis*** (Loc. theol. lib. II, c. 6.).

toute la ville royale, où leurs corps sont ensevelis, atteste qu'ils ont parlé de la manière la plus distincte jusqu'à la fin de leur vie, quoiqu'ayant la laugue coupée (Cfr sa *Chronique*, dans le *Thesaur. temporum de Scaliger*). » — 4° A ces dépositions vient s'ajouter celle de l'empereur Justinien : « Nous avons vu nous mêmes, dit-il, ces hommes vénérables qui, ayant la langue coupée jusqu'à la racine, racontaient leur supplice d'une manière miraculeuse (*Codicis* I, 1, in princ.). » — 5° Procope, quoiqu'il se montre peu bienveillant pour les Chrétiens, constate pareillement la notoriété de ce miracle : « Hunnéric, dit-il, fut de tous les princes de sa race le plus cruel envers les Catholiques, qu'il contraignit d'embrasser l'hérésie d'Arius, par toute sorte d'affronts, par le feu et par tous les autres supplices imaginables, faisant même couper à plusieurs la langue jusqu'au gosier. Il y en avait encore plusieurs de notre temps à Constantinople, qui parlaient très bien, et qui ne se sentaient en aucune manière incommodés du supplice qu'on leur avait fait souffrir (*Guerre des Vandales*, livre Ier.). » — 6° Enée de Gaza, d'abord payen et néo-platonicien, puis philosophe chrétien, ne pouvant se décider à croire ce prodige, voulut l'examiner par lui-même ; or voici en quels termes il expose le résultat de ses observations : « Je les ai vus, ces hommes vénérables, persécutés par le tyran de l'Afrique, qui leur a fait couper la langue, parce qu'ils n'ont pas-

Au reste, dans la limite où les récits miraculeux de l'Église chrétienne peuvent soutenir un parallèle véritable avec les miracles des temps apostoliques, nous n'hésiterons pas à proclamer et à soutenir que le Sauveur a opéré des prodiges dans les temps modernes, comme au temps des Apôtres, lorsqu'il l'a jugé nécessaire. N'a-t-il pas promis d'être avec son Église, jusqu'à la fin des siècles?

C. Des miracles attribués à Mahomet.

Suivant la nouvelle exégèse, les disciples du prophète nazaréen n'ont cessé de cacher, sous des guirlandes symboliques, les formes arides et vulgaires de sa vie. Mais ceux du prophète arabe n'ont pas

voulu consentir à ses impiétés. Ils ont eu recours à l'auteur de la nature, qui leur a, au bout de trois jours, rendu l'usage de la parole, sans leur donner néanmoins d'autres langues à la place de celle qu'on leur avait ôtée. Je les ai entendus parler d'une manière si distincte, et d'une voix si bien articulée, que j'en étais stupéfait; je cherchais l'instrument qui pouvait former en eux la parole et ne me fiant pas à mes oreilles, j'en ai voulu remettre l'examen à mes yeux; je leur ai fait ouvrir la bouche, j'y ai trouvé la langue coupée dans la racine même; de sorte que mon admiration fut moins de les entendre parler, que de les voir vivre après cela, contre toutes les lois de la médecine et contre l'ordre de la nature (THÉOPHRASTE, dans Gallandus, *Bibliot. Patr.*, t. X, p. 627). » *(Note de l'Éditeur)*.

épargné à la vie de leur maître les ornements mythiques les plus absurdes. Si le sage de Nazareth a mis de la salive sur les yeux de l'aveugle-né, pour le faire jouir de la lumière, le sage de la Mecque a craché sur le roc, et le roc s'est transformé en sable. Si le sage de Nazareth a nourri 5000 hommes avec cinq pains, le sage de la Mecque a nourri une armée avec deux dattes. Si, d'un seul mot, le sage de Nazareth a fait mourir et dessécher un figuier, le sage de la Mecque, dédaignant de s'approcher lui-même de l'arbre, l'a fait venir à lui, d'un seul mot. Si la pénétration des ennemis de Jésus de Nazareth les a portés à mettre sa puissance à l'épreuve, en exigeant de lui un signe céleste, exigence qu'il a repoussée, la perspicacité des ennemis du prophète de la Mecque ne leur a vraiment pas fait exiger de lui de moindres preuves; car un jour, Habib, fils de Malek, lui adressa cette demande : « Mahomet, il est midi ; « si tu veux que nous te croyons, fais qu'il soit « nuit à l'instant. Tu te placeras sur la montagne « Abu Kobaïs ; tu ordonneras à la lune, qui est « maintenant près du soleil (car nous sommes au « cinquième jour de la lune), d'être pleine à l'instant même. Tu lui commanderas ensuite de se « placer au-dessus de la Kaaba, et de faire sept « fois le tour de la maison sainte; et tu lui donneras l'ordre de se prosterner devant la Kaaba, « de te faire ensuite une profonde révérence, « et de te dire en bon arabe, en arabe que

« les Arabes de la ville et ceux de la campagne « puissent comprendre : Paix à toi, véritable apô« tre de Dieu! Après cette révérence, tu lui ordonne« ras d'entrer sous ton vêtement par le coude droit « et d'en ressortir par le coude gauche ; elle devra « ensuite se séparer en deux parties égales, dont « l'une ira se placer à l'occident; puis, avec la légè« reté du saut d'une sauterelle, elles devront faire « un bond en même temps et se réunir de nou« veau. » Et Mahomet éluda-t-il cette demande comme le Nazaréen (Matth. 16, 1, 4.)? « Je ne « suis point de ceux qui éludent les épreuves, dit« il. *Il prononce une parole, et il fait nuit à midi, et* « *la lune vient avec la rapidité de l'oiseau et exécute* « *les sept évolutions autour de la maison sainte de* « *la Kaaba, et elle se prosterne devant elle, au grand* « *étonnement de tous les assistants; puis elle s'approche* « *du prophète, et lui fait un salut respectueux; elle crie* « *ensuite tout haut en arabe très pur, et en présence de* « *tous les habitants de la Mecque: Paix sur toi, ô* « *Achmed! Puis obéissante, elle entre dans la manche* « *droite du prophète, et ressort par sa manche gauche;* « *elle se partage ensuite en deux parties, dont l'une va* « *se placer à l'orient et l'autre à l'occident; ces deux* « *parties se réunissent de nouveau, et elle poursuit* « *tranquillement sa marche comme auparavant, sans* « *qu'on puisse s'apercevoir du moindre dérangement;* « et 470 habitants de la Mecque embrassèrent la « foi de Mahomet. Seul, le stupide Abudschahal

« dit : Mahomet nous a encore joué un de ses tours,
« car tout ceci est pure sorcellerie ! »

Il faut convenir qu'Abudschahal s'est comporté bravement ! Avec tout le respect que nous devons à la force de résistance dont sont doués les libres penseurs de Weimar et d'Heidelberg, nous leur demanderons s'ils auraient pu résister à un pareil assaut. Quant au prophète de la Mecque, nos lecteurs avoueront qu'il y aurait de l'injustice, après une pareille épreuve, à lui refuser le droit de se faire écouter. S'il se rencontrait cependant, parmi nos lecteurs, un second Abudschahal, qui exigeât d'autres preuves de la puissance du prophète arabe, nous le renverrions à la *Vie de Mahomet* par Gagnier, où il en trouvera en abondance, avec l'indication constante des répondants de Mahomet.

Mais que dit l'Histoire de ces miracles sans pareils, en comparaison desquels ceux de la légende dorée elle-même ne sont rien ? Le lecteur pourrait à peine s'y attendre : les relations écrites n'en offrent les premières traces que 200 ans après l'époque qui leur a été assignée. Et voici qui est bien plus fort : Mahomet lui-même, dans un grand nombre de passages du Coran, avoue *que la puissance d'opérer des miracles ne lui a pas été donnée.* Nous avons déjà eu l'occasion de citer un aveu de ce genre ; mais il en existe beaucoup d'autres. Pour faire disparaître du Coran ces modestes aveux, le moslem passionné pour le merveilleux est forcé de recourir à

l'eau dissolvante de l'exégèse, tout comme le Rationalisme ennemi du surnaturel, pour enlever du Nouveau-Testament l'appel hardi du Nazaréen à ses propres miracles. Mais on connaît aussi ce dissolvant en Orient.

Ce qui précède suffira, pour démontrer combien est hasardée la vague assertion que toutes les religions ont, comme la religion chrétienne, entouré leurs auteurs d'une auréole de miracles, offrant en apparence la même crédibilité historique.

CHAPITRE V.

DES CONTRADICTIONS DE L'HISTOIRE ÉVANGÉLIQUE.

Quoique la crédibilité de l'histoire évangélique ait été solidement établie par les recherches des anciens apologistes, la critique moderne a cru trouver les plus fortes preuves du contraire dans les contradictions des historiens du Christ. Il nous faut donc examiner encore cette difficulté, qu'on nous oppose comme décisive. Quand on a abjuré la foi à la Providence, il est naturel de clore ses études historiques par ce mot de Voltaire : « l'Histoire est une fable convenue. » La raison se révolte heureusement contre un pareil suicide. De même que le scepticisme dogmatique, finissant par douter de ses doutes, revient à

la foi en une vérité dogmatique, de même aussi le scepticisme historique, après avoir rejeté toute foi à l'observation d'autrui, et, qui plus est, à son observation personnelle, finit par admettre une certaine perception de la vérité historique, quelqu'inadéquate qu'elle lui paraisse. Bayle n'a-t-il pas fini par se railler lui-même de son pyrrhonisme? Dans un écrit composé peu de temps avant sa mort, il s'amusa à prouver que la bataille de Hochstœdt était une fable. Parmi les faits qui révèlent l'infirmité de l'esprit humain, cet exemple ne doit pas assurément tenir le dernier rang.

L'opinion des théologiens qui voient dans l'écriture un ensemble parfaitement homogène, n'est point assurément sans vérité; elle est surtout bien préférable à celle des critiques téméraires, qui croient pouvoir séparer l'esprit de l'Écriture sainte des paroles qui en sont le corps, comme on sépare (s'il est permis d'employer cette comparaison burlesque) le pain de sucre du papier qui lui sert d'enveloppe. Mais si l'écorce ne peut être indifférente au cœur de l'arbre, faut-il pour cela confondre ces deux choses? Tous nos membres sont les parties d'un même corps; aucun ne lui est totalement inutile; c'est un seul et même principe naturel qui fait croître les cheveux sur la tête et fait battre le cœur dans la poitrine; l'importance de ces deux choses pour la vie du corps n'en est pas moins très différente. S'il en était autrement, pourquoi la vie de l'homme se prolonge-

rait-elle après la perte de ses cheveux et de ses ongles ? Pourquoi ne pourrions-nous vivre sans tête et sans cœur ? Aussi les théologiens sensés ont-ils, dans tous les temps, prononcé cette sentence sur l'Écriture : θεῖα πάντα καὶ ἀνθρώπινα πάντα. Les théologiens qui se formalisent de voir la parole du Roi de vérité enveloppée dans un vêtement grossier, comme ce Roi le fut lui-même pendant son séjour ici-bas, ont-ils donc oublié les paroles de Chrysostôme à un Chrétien de son temps, qui, dans une discussion avec un Gentil, revendiquait, pour l'apôtre Paul, la sagesse de la Grèce : « Insensé, pour glo-« rifier ta croyance, ne devrais-tu pas bien plutôt « *combattre* ce que tu cherches à prouver, et *prouver* « ce que tu combats ? » On a oublié pareillement ces paroles adressées aux sceptiques par Chrysostôme : « Les contradictions de l'histoire évangélique « sur des points de détail, ne font que ressortir avec « plus d'éclat la vérité du fond et la sincérité de ses « auteurs. » Celui qui tient l'accent hébreu placé sous le premier mot de la Genèse, pour une chose aussi sacrée que le *Pater noster*, et la variante à propos de βηθανία (Jean 1,28), pour une question de conscience égale à celle de la divinité du Christ, celui-là aurait-il par hasard la foi la plus grande et la plus divine ? Nous ne le pensons pas ; et il nous semble que les Pères apostoliques, ces chrétiens à la foi si pure et si vive, jugeaient les imperfections et les variantes de la parole extérieure avec une

tout autre liberté. Pour savoir ce que l'on peut *abandonner*, il faut connaître ce que l'on *possède*.

Tandis que la foi ne rougissait point de l'enveloppe grossière dont est revêtue la parole divine, tandis qu'elle ne craignait pas d'en faire ressortir le côté humain, l'incrédulité cherchait, par ses attaques contre ce vêtement grossier de Jésus, à inspirer le mépris du Roi qui le porta. Nous avons déjà dit que les ennemis du Christianisme ont profité de très bonne heure des contradictions de l'histoire évangélique, pour attaquer sa crédibilité. Les Déistes anglais l'ont fait avec une vigueur toute particulière : rappelons surtout les attaques envenimées, mais en même temps très adroites de *Morgan*, dans le livre intitulé : *The resurrection considered*, Lond. 1744, et aussi les *Tracts on subjets natural and super-natural.* Toutefois, cette arme offensive n'avait jamais été employée avec autant de logique et de sagacité que dans l'œuvre de Strauss. On ne saurait montrer plus d'adresse qu'il n'en déploie, pour réunir sur un seul point tous les passages épars qui semblent différer entre eux, pour les placer au foyer ardent de sa critique et les volatiliser. Ce spectacle pourrait amuser, si sa pénétration ne dégénérait pas en *subtilité*, si d'ailleurs il ne s'agissait pas d'une chose aussi sainte, et s'il ne montrait pas surtout une sacrilège animosité contre l'histoire évangélique.

Les critiques les plus malveillants n'avaient osé

dénier à l'histoire évangélique, non plus qu'à toute autre, le droit de concilier au moins une partie de ses discordances au moyen d'hypothèses. Un grand nombre d'entre eux ont même avoué que des différences de détails, bien qu'impossibles à expliquer, ne prouvent nullement la fausseté du fond même de l'histoire. Notre critique au contraire nie, d'une manière pour ainsi dire absolue, le droit de se servir d'explications conjecturales. On sait comment *Lessing* mit nos théologiens à la torture avec ses antinomies de l'histoire de la Résurrection. Eh bien! ces différences, qu'il savait si bien exploiter, l'ont-elles décidé à abandonner l'histoire elle-même? Nullement! « J'accordais, dit-il dans sa duplique, « j'accordais au fragmentiste ses prémisses (qu'il « existait de véritables contradictions), mais *je « niais la conséquence. Qui s'est jamais permis de tirer « une pareille conséquence à l'égard de l'histoire pro- « fane?* Quand *Tite-Live, Polybe* et *Tacite racontent « le même évènement, la même bataille, le même siége, « chacun avec des circonstances tellement différentes « qu'elles s'excluent réciproquement*, a-t-on jamais, « pour cela, nié l'évènement sur lequel ils s'ac- « cordent tous? » « O excellent homme, dit-il en- « core ironiquement, n'as-tu donc jamais lu ce que « dit un historien lui-même, et assurément un des « plus exacts : *Neminem scriptorum, quantùm ad his- « toriam pertineat, non aliquid esse mentitum?* Sans « doute, il ne s'agit pas ici des faits dans leur en-

« semble, mais de ces détails moins importants, « qui échappent naturellement à l'attention du « narrateur. Quel historien eût jamais pu aller « au-delà de la première page de son ouvrage, « s'il lui eût fallu posséder les pièces justificatives « de tous ces petits détails? Si nous sommes assez « équitables pour ne pas faire subir la question « à Tite-Live, à Denys d'Halycarnasse et à Polybe, « à propos de chaque syllabe, pourquoi agir au- « trement envers Matthieu, Marc, Luc et Jean? » Le critique auquel nous avons affaire a cependant suivi une autre marche; une pareille tolérance lui est complètement étrangère. Il a prononcé une sentence de mort contre toute histoire miraculeuse, quelle qu'elle soit, et ce avant toute *audition* de témoins; aussi ne peut-il se résoudre à porter un autre jugement, même *après* avoir entendu les témoins. Cet esprit se manifeste encore sous un autre aspect; le poids naturel et intrinsèque des contradictions ne lui suffit pas; il faut qu'il y en ajoute un autre artificiel. Règle générale:—de tous les sens que peut présenter une proposition, celui qui offre la contradiction la plus choquante, doit être regardé, suivant lui, comme le plus probable. — Bien entendu, un critique aussi sagace n'ira pas mettre dans les mains de son adversaire d'autres cartes *que celles qu'il croit pouvoir couper avec le plus de facilité.*

Quelques lecteurs se sont plaints de l'*ennui*

constant dont ils n'ont pu se défendre, en lisant cet ouvrage. Rien de plus monotone en effet que la marche de notre critique. Il a formulé un certain nombre de *lois*, destinées à faire l'office de cornues et d'alambics, pour volatiliser les faits évangéliques; et, grâce à elles, il est assuré d'obtenir, dans tous les cas, un sublimé très-volatil. Le procédé est extrêmement uniforme *.

Que l'on essaie d'appliquer cette méthode à l'histoire d'un homme illustre, quel qu'il soit, et l'on pourra juger quelle masse de légendes mythiques a rempli le monde jusqu'ici!

Nous ne nous proposons pas de démontrer ici que toutes les contradictions reprochées à nos évangélistes sont seulement *apparentes*. Nous sommes, il est vrai, convaincus que la majeure partie de ces contradictions est facile à concilier d'une manière satisfaisante; et nous trouvons, dans les dissertations de Hoffmann, de Kern, et d'Osiander contre Strauss, des matériaux très propres à remplir ce but **. Mais admettons, si l'on veut, que, parmi ces contradictions, il en est un certain nombre dont la solution nous manque, nous n'en se-

* Voici une des *lois* dont notre exégète s'est servi; elle servira de spécimen : « Plus un essai de conciliation est conforme à l'esprit de *l'harmonistique* en usage jusqu'à présent, moins on doit lui accorder de créance. »

** Ces matériaux seront publiés par M. l'abbé Chassay, dans la suite de son livre sur *le Christ et l'Évangile*.

rons nullement embarrassé *; car les conséquences tirées de ces contradictions contre la vérité historique de l'ensemble, sont insoutenables et contraires à ce qui a toujours été universellement pratiqué dans le domaine de l'Histoire.

Pour tout comprendre, dans les écrivains de l'antiquité, il faudrait que nous pussions nous transporter dans un monde qui nous est devenu inintelligible, sous bien des rapports ; et cette observation s'applique aux auteurs du Nouveau-Testament, comme à *tous* les auteurs anciens. Une très-grande partie des différences, ou des erreurs apparentes

* « Apparet nos non debere arbitrari, dit saint Augustin, mentiri quemquam, si pluribus rem, quam audierant vel viderunt, reminiscentibus, non eodem modo atque eisdem verbis, eadem tamen res fuerit explicata, ut sive mutetur ordo verborum, sive alia pro aliis, quæ tamen idem valeant, verba proferantur, sive aliquid quod vel recordanti non occurrit, vel quod ex aliis quæ dicuntur possit intelligi, minùs dicatur ; sive aliorum quæ magis dicere statuit narrandorum gratiâ, ut congruus temporis mòdus sufficiat, aliquid sibi non totum explicandum, sed ex parte tangendum quisque suscipiat (*De consensu Evangel.*, liv. II, 12). »

Après avoir défié les exégètes rationalistes de nous montrer dans l'Écriture une seule contradiction, qui ne puisse pas être purement apparente, M. Glaire justifie notre confiance à ce sujet par les observations suivantes : « Les rationalistes d'Allemagne se vantent d'avoir fait disparaître eux-mêmes un grand nombre de ces contradictions ; et, il faut en convenir, malgré les erreurs capitales où les ont entraînés leurs faux

signalées par les interprètes modernes, peuvent assurément dériver de cette cause. On rencontre même chez nos évangélistes, à un plus haut degré que chez les autres historiens de l'antiquité, les difficultés qui proviennent de l'inexpérience dans l'art d'écrire l'Histoire. Peu familiarisés avec les exigences de cet art, nos auteurs sacrés se bornaient à écrire en partie ce qui s'était empreint plus profondément dans la tradition et dans leur mémoire. Or cela se réduisait à des traits généraux, et donne, par cette raison même, plus facilement naissance à des contradictions apparentes. Si donc les critiques

principes d'exégèse et d'herméneutique, leur érudition profonde dans les langues et les sciences orientales leur a fait expliquer d'une manière satisfaisante beaucoup de passages qui, par leur obscurité, déconcertaient la critique la plus consciencieuse. Or ces premiers résultats prouvent que de nouveaux efforts et des recherches plus approfondies pourront diminuer encore le nombre de ces prétendues difficultés, et que nous devrons attribuer uniquement à notre ignorance de ne pouvoir expliquer les autres. » (*Introd. hist. et crit. au liv. de l'Ancien et du Nouveau Testament*, t. I, p. 42-43). — « Tous les faits qui ont ensemble quelque ressemblance, ne sont pas toujours les mêmes : ainsi les multiplications des pains dont il est parlé dans l'Évangile, les expulsions des changeurs du temple, plusieurs guérisons, quoiqu'assez semblables dans plusieurs circonstances, ne sont cependant pas réellement identiques. C'est par ce principe qu'on a fait disparaître plusieurs contradictions apparentes des Évangiles, et que les narrations des historiens de la Résurrection ont été accordées de la manière la plus satisfai-

sont assez équitables pour venir en aide à tous les autres historiens, par des hypothèses historiques ; s'ils harmonisent, par des liaisons conjecturales, leurs relations en apparence contradictoires, les auteurs du Nouveau-Testament n'ont-ils pas bien plus droit encore de réclamer leur bienveillance ?

Ce serait du reste une grossière illusion, de s'imaginer que l'on ne trouve pas, chez les auteurs profanes les plus exacts, des difficultés semblables à celles que l'on signale si soigneusement chez nos évangélistes. Ces difficultés se rencontrent également chez les auteurs profanes, là même où presque toutes les circonstances qui auraient dû les leur faire éviter, se trouvent réunies, sincérité d'intention, connaissance bien précise des circonstances,

sante. Quand ce sont les mêmes historiens qui rapportent des faits en apparence contradictoires, il faut examiner si la contradiction apparente ne vient point d'une omission de circonstances, les faits étant rapportés, dans un endroit, plus succinctement et, dans un autre, avec plus de détails. On ne doit jamais perdre de vue que les personnages dont il est parlé dans les écrivains sacrés, peuvent avoir deux noms, deux pères différents, et peuvent être omis dans les généalogies, qui chez les Juifs n'étaient pas toujours complètes..... Enfin les mêmes choses peuvent être considérées dans différents temps, dans différents lieux et sous différents rapports, etc. » (*Ibid.*, p. 491-492. — Voyez surtout, t. V, p. 382 et suiv.)

(*Note de l'Éditeur.*)

expérience acquise des moyens d'exposition *. — Citons quelques exemples.

La vie entière d'Alexandre et de simples épisodes de cette vie ont été écrits par des témoins oculaires, qui nous promettent des relations certaines ; je veux dire, par ses lieutenants et par ses amis, Ptolémée, Aristobule, Onésicrite, Néarque, Charès, Marsyas, Ephippus, Eumènes, Bœto, auxquels nous devons ajouter encore trois auteurs du genre historique, les philosophes Callisthènes, Clitarque et Anaximènes, dont les relations toutefois ont un caractère oratoire qui nous les rend suspectes. A la vérité, les écrits des premiers ne nous ont point été conservés ; mais nous en trouvons des extraits fidèles dans les œuvres d'Arrien, de Plutarque et de Strabon. A l'exception d'Onésicrite, tous ces historiens passent pour très véridiques, surtout Ptolémée, Aristobule et Néarque. Quelques-unes des relations de ce dernier l'ont cependant fait juger avec sévérité par Strabon ; mais Vincent, dans les temps modernes, l'a justifié de la manière la plus éclatante **. Eh bien ! Les historiens d'Alexandre,

* Vopiscus écrivait à Junius Tiberianus : « Neminem historicorum, quantùm ad historiam pertineat, non aliquid esse mentitum; quin etiam prodiisse in quo Livius, in quo Sallustius, in quo Cornelius Tacitus manifestis testimoniis convincerentur. »

** A cette occasion, nous ne pouvons nous abstenir de faire une remarque. Si une connaissance plus approfondie de l'Orient

dont nous venons de donner les noms, ou ceux qui les ont pris pour guides, tout dignes de foi qu'ils sont, n'en offrent pas moins, dans leurs récits, un enchaînement perpétuel de différences et

a fait reconnaître, dans ces derniers temps, la vérité de faits qui, rapportés par un Hérodote, un Néarque, un Mégasthène, un Arrien, avaient au premier coup-d'œil l'apparence de fables, n'est-ce point un sérieux avertissement, pour l'historien, d'être très circonspect dans l'emploi d'une critique négative, appuyée uniquement sur des probabilités subjectives? Si les relations historiques, qui nous attestent, sur des *pays* éloignés, bien des choses en apparence fabuleuses, se trouvent néanmoins confirmées par l'observation, pourquoi n'en serait-il pas de même bien souvent de ce que l'histoire rapporte d'invraisemblable sur les temps éloignés? Ne devons-nous pas présumer que la plupart de ces difficultés s'éclaireiraient, s'il nous était possible de les rapprocher de nous? Si une expérience plus grande change en faits réels des fables *géographiques*, pourquoi n'en arriverait-il pas autant à l'égard de mainte fable *historique*, dans le cas où l'expérience viendrait également ici à notre secours? Citons un exemple singulièrement frappant. Ce que Ktésias rapporte d'hommes existant dans l'Inde, qui n'avaient jamais d'évacuation, si ce n'est par les urines, est regardé comme un des contes les plus absurdes et les plus niais qu'il ait jamais faits sur ce pays. Et cependant ces hommes existent en effet : ce sont des *fakirs*, *qui ne vivent que de lait, et savent en empêcher la coagulation par des moyens du genre de l'émétique* (Voyez Heeren, *Sur la politique*, etc., t. I, part. 1, 4, a, p. 344; Wilford, *Recherches asiatiques*, t. IX, p. 65 et suiv.) Heeren dit, dans le même ouvrage : « Les relations de *Ktésias* renferment des documents d'une haute importance pour celui qui écrit l'histoire naturelle, et s'occupe de recher-

de contradictions. Un examen attentif de ces récits, tel que celui de Sainte-Croix le démontre avec évidence *.

Exemple : Quel jour Alexandre est-il mort ?

ches sur l'histoire du commerce, ou sur celle du genre humain en général. Bien des choses, certainement, qui sont encore obscures et nous paraissent de véritables contes bleus, trouveront par la suite leur explication, si un Humboldt, ou un Pallas viennent un jour à visiter ces contrées. »

* Le dernier historien d'Alexandre, Droysen, nous a fait voir la grande confiance que devait inspirer la vie de ce héros par Arrien. Néanmoins, Quinte-Curce nous parle de la vengeance cruelle exercée par Alexandre sur les Branchides, tandis que le fidèle et minutieux Arrien a passé ce fait complètement sous silence. Ce fait doit-il être pour cela relégué dans le domaine de la fable ? Nullement. Le consciencieux Strabon le cite positivement, et il est question dans Callisthènes *(Faits mémorables)* du lieu habité par les Branchides. Pourquoi donc Arrien n'en a-t-il point parlé ? Nous ne trouvons pas même d'hypothèse, pour expliquer son silence. — Alexandre avait pris la résolution d'épargner la ville de Cyropolis, en faveur de son illustre fondateur ; mais cette ville ayant été prise d'assaut, après un combat acharné, les habitants furent passés au fil de l'épée. Tel est du moins le récit d'Aristobule, suivi en cela par Strabon et par Q.-Curce. Cependant, d'après la relation de Ptolémée, admise par Arrien, les habitants furent faits prisonniers et transportés hors du pays. Sainte-Croix, en signalant cette différence, demande comment concilier deux historiens témoins oculaires du même évènement. — Comment expliquer aussi les différences que l'on rencontre à propos de la ville de Zariaspa ? Arrien, sous les noms de Bactra et de Zariaspa, désigne deux villes différentes ; Ptolémée, en nommant ces deux villes, leur

Eumènes et Diodote, auteurs des *Éphémérides*, qui notaient jour par jour les évènements de la vie du Roi, fixent le jour de sa mort au 11 juin, vers le soir; Aristobule au contraire et Ptolémée, qui avaient assisté à son lit de mort, disent le 13 juin! On peut voir, dans Sainte-Croix, les hypothèses au moyen desquelles Longuerue, Larcher et Sainte-Croix ont essayé de les concilier. D'après Aristobule, Alexandre a régné 12 ans et 8 mois; selon Diodore de Sicile et Castor de Rhodes, 12 ans et 7 mois; le 1er livre des Machabées, Josèphe, Eratosthènes, disent 12 ans; Cornelius-Nepos et Tite-Live, 13 ans; Justin enfin, 35 ans et 1 mois. Nous sommes saisis d'étonnement en trouvant, sur de pareilles choses, des différences, dont la possibilité semblerait ne pas devoir exister, du moins entre ceux qui ont vu ces choses de si près. Mais qui pourra encore s'étonner de la diversité des dates assignées au jour de la mort d'un Alexandre, quand nos manuels les plus récents diffèrent sur le jour de la mort d'un Napoléon?

assigne des degrés d'importance différents; il distingue même le fleuve *Zariaspes*, sur les rives duquel était assise la ville du même nom, du fleuve Dargidus, sur lequel était assise *Bactra*; et Strabon nous dit que Bactra et Zariaspa étaient une seule et même ville. Droysen essaie de les concilier au moyen d'une hypothèse: de même, dit-il, que beaucoup de villes de cette contrée portent aujourd'hui le nom de *Balch*, de même jadis elles portaient celui de *Bactra*, en sorte que *Zariaspa* avait aussi ce nom.

Tandis que nos manuels indiquent généralement la date du 5 mai 1821, nous voyons Wachler, dans la 5ᵉ édition de son manuel historique (p. 454.) lui assigner celle du 20 mars 1821 !

Rien n'est plus fait pour porter une vive lumière sur notre sujet, que de comparer, pendant quelque temps, deux historiens aussi solides que Tite-Live et Polybe, lorsqu'ils racontent les mêmes évènements, par exemple, la campagne d'Annibal en Europe, et surtout le passage des Alpes par son armée. Tite-Live a puisé consciencieusement à des sources contemporaines des évènements; il avait pour guides Cincius Alimentus qui, sur cette campagne, avait obtenu des documents de la bouche même d'Annibal, pendant qu'il était son prisonnier, et Cœlius Antipater, qui vivait du temps des Gracques. Polybe vint à Rome en l'an 587 (ab U. c.), par conséquent 35 ans environ après la retraite d'Annibal; à l'âge de 40 ans à peu près, il avait parcouru lui-même les Alpes, où il put prendre des renseignements près des vieillards de 70 ans, ou environ, qui, à l'âge de 20 ans, avaient été témoins oculaires du passage des Alpes par les Carthaginois. Quelles différences inexplicables ne remarque-t-on pas néanmoins entre leurs relations ! Zander, dans l'ouvrage intitulé : *Passage des Alpes par l'armée d'Annibal* (Gœttingue, 1828), a fait un tableau synoptique de la relation de l'historien grec et de celle de l'historien latin. On peut juger, d'après ce

tableau, si les différences sont ici, ou moindres, ou plus grandes que dans les évangiles synoptiques. Combien les savants, qui ont cherché à concilier ces deux relations, ne diffèrent-ils pas eux-mêmes entre eux ! Quelle divergence ne trouve-t-on pas jusque dans les excellentes recherches toutes modernes de Zander et d'Uckert (Voyez la Géographie de ce dernier, t. II, part. 2.) !

Les hommes qui ont étudié cette question, sont-ils par hasard des savants de cabinet, qui, assis près de leurs in-folio, ont formé leurs opinions sur le texte des anciens auteurs, ou bien des voyageurs peu instruits qui, sans avoir une connaissance exacte des anciennes relations, ont émis leurs propres conjectures ? Ni l'un, ni l'autre. Écoutons le savant Uckert (V. son *Introduction au tableau des différences*, a. a. o, p. 561) : « Des hommes plus capables que tous autres de porter un jugement « sur ce passage, des militaires expérimentés et « versés dans l'art stratégique, ont parcouru les « Alpes, les auteurs que nous venons de nommer « à la main ; ils ont tout examiné, sur les lieux mêmes, et ils sont aussi peu d'accord entre eux « que les savants qui ont expliqué les relations des « anciens, d'après des cartes, ou des relations de « voyageurs plus ou moins exactes. » Nous ne serions donc nullement étonnés, si quelque critique, faisant une application hardie d'une des règles formulées par Strauss, venait à ranger le passage

des Alpes dans la région des mythes. Mais une critique sensée ne mettra pas en doute qu'au moins l'un des deux historiens anciens, Polybe, était certain de ce qu'il avançait, et que l'obscurité, dans laquelle ce sujet nous apparaît, provient uniquement de l'insuffisance des moyens d'exposition, ou d'une observation défectueuse des sens *.

* Les paroles suivantes d'Uckert (p. 532) expriment le même jugement : « Si on lit sans prévention la relation entière de « Polybe et les motifs qui l'ont porté à faire des recherches « dans ces contrées, on reconnaît que ni ses contemporains, « ni lui-même, n'avaient aucun doute sur la route suivie par « Annibal ; et, s'il la parcourut, ce fut uniquement pour se con- « vaincre et convaincre les autres que ceux qui avaient peint « cette entreprise comme si aventureuse et si prodigieusement « dangereuse, ne méritaient aucune créance. » On peut juger, d'après une assertion de Zander, à quel point les voyageurs sont aisément trompés, sur de tels sujets, par une observation insuffisante, et combien les recherches des savants qui s'appuient sur eux sont défectueuses. Zander soutient hardiment qu'il n'existe sur aucun point du passage, un lieu d'où l'on puisse apercevoir les contrées de la haute Italie ; et, sur ce fondement, il rejette sans façon dans le domaine de la légende populaire, ce que Polybe et Tite-Live racontent à cet égard, ainsi que la harangue prononcée dans cette circonstance par le grand capitaine. A quoi Uckert, auteur bien plus profond, oppose le passage suivant de Grosley (*Nouveaux mémoires sur l'Italie, par deux gentilshommes suédois*, Londres, 1764, t. I, p. 56.) : « L'espèce de coupe que forme le plateau du Mont-Cénis, est bordée de falaises très élevées ; ce plateau n'occupe donc pas, au pied de la lettre, le sommet de la montagne. C'est

Ces difficultés géographico-historiques nous rappellent une autre discussion analogue, qui peut également nous servir de pièce justificative pour le sujet que nous traitons. Nous voulons parler des tentatives faites pour déterminer le lieu où, selon Tacite, Hermann livra sa célèbre bataille. Quelle incertitude ne voyons-nous pas régner encore, après les témoignages de Tacite, de Dion-Cassius et de Velleius ! Et cependant, quelles ressources les savants ne trouvaient-ils pas dans ces témoignages ! Lipsius indiquait Winfeld et Teutberg ; Fein, Pyrmont ; Justus Moser, le pays d'Osnabruck ; et les nombreuses monographies de Hammerstein, de Tappe, de Clostermeyer, etc., où cette question historico-géographique a été traitée avec le plus grand soin dans ces derniers temps, ne diffèrent pas moins entre elles. L'opinion n'est guère plus fixée sur *l'époque* que sur le *lieu* où s'est passé ce mémorable évènement de l'histoire allemande ; elle varie de la 9e à la 10e, ou à la 12e année après le Christ.

Mais les meilleurs écrivains ne se contredisent pas seulement les uns les autres ; ils sont au moins autant en contradiction avec eux-mêmes ; et notre

à mi-côte d'une de ces falaises, à la hauteur du Prieuré, qu'on découvre les plaines du Piémont, et c'est de là qu'Annibal put les montrer à son armée. » (Cfr Marcard, *Voyage dans la Suisse française et en Italie*, Hambourg, 1799, in-8°).

critique, qui ne l'ignorait pas, n'aurait pas dû accuser si sévèrement les historiens du Nouveau-Testament, quand des phénomènes du même genre semblaient se reproduire également chez eux. L'ouvrage de Wachsmuth sur l'histoire ancienne de Rome, nous fournit plusieurs pièces à l'appui de notre assertion. Il signale en effet, dans Tite-Live, des contradictions nombreuses. Outre ces contradictions, l'historien latin nous offre, comme tous les autres historiens, des omissions frappantes. Que deviendrait donc le crédit si légitime dont il est en possession, si on lui appliquait la critique destructive imaginée en haine de nos Écritures ? Strauss, en effet, manque rarement de s'emparer des omissions de nos évangélistes, pour démontrer le caractère non-historique du Nouveau-Testament. Les contradictions et les négligences signalées dans Tite-Live doivent-elles être attribuées uniquement à sa légèreté et à son inattention ? Nullement. Des critiques modernes, tels que Lachmann, ont fait voir que, dans une multitude de cas, elles étaient bien plus vraisemblablement le résultat d'un attachement trop servile aux documents que l'historien avait sous les yeux. S'il en est ainsi, le parallèle avec les *synoptiques* et l'auteur des Actes des Apôtres devient d'autant plus frappant; car, on ne peut le méconnaître, la tradition exerçait sur eux une immense influence.

Les historiens modernes n'ont pas manqué,

bien entendu, de critiquer sévèrement leurs prédécesseurs, lorsqu'ils les ont trouvés coupables de semblables contradictions, ou de pareilles négligences; mais ont-ils échappé eux-mêmes, avec plus de bonheur, au sort commun de l'humanité ? Pas davantage.—Droysen a souvent redressé les auteurs grecs sur lesquels il s'appuyait; mais la critique l'a convaincu à son tour de contradictions non moins considérables que celles des historiens redressés par lui (*Annuaire de Jahn*, v. 15, cah. 2, p. 180). Une connaissance plus approfondie des exigences de la critique, n'a donc pas suffi pour imprimer à nos historiens modernes une marche plus assurée que celle des anciens. Aussi Bayle, dont la vie a été consacrée à rechercher les erreurs des autres, disait-il à la fin de sa carrière : « *Je ne doute point* « *qu'outre mes péchés d'omission, qui sont infinis, il ne* « *m'en soit échappé un grand nombre de commission.* » « —A tous égards, dit *Wolf* *, ce serait une erreur « de s'imaginer que l'histoire des évènements de « ce monde devient plus digne de foi, à mesure que « ces évènements se rapprochent davantage de nos « jours. »

Citons seulement ici les preuves que nous offre à cet égard l'ouvrage d'un homme qui s'est acquis, parmi les historiens militaires modernes, une réputation bien méritée, *l'Histoire des campagnes de*

* Voyez son *Musée pour servir à la science de l'antiquité.*

Bonaparte en Italie, par M. de Clausewitz. Les documents recueillis dans cet ouvrage sont puisés aux sources les plus authentiques, dans les rapports des généraux autrichiens au Conseil aulique, et dans les rapports officiels de Bonaparte au Directoire, comparés avec ses mémoires; c'est là, en un mot, une histoire faite avec soin, et qui décrit en détail les opérations des armées françaises et autrichiennes. On y rencontre néanmoins un grand nombre de circonstances inexplicables et d'assertions contradictoires, qui, comme chez les évangélistes, ne peuvent être attribuées qu'à la défectuosité des moyens d'observation et d'exposition *.

S'il fallait une concordance absolue, pour posséder une histoire véridique, nous devrions y renoncer totalement. Mais, quoique cette concordance n'existe point, tout homme de bon sens croit à l'existence d'une *histoire vraie;* et, loin de se laisser effrayer par les discordances de détail, il se borne à en conclure qu'il y a exagération dans l'exigence d'un accord *absolu*.

Il y a ici deux choses à considérer : — 1° l'intérêt général s'attache surtout aux grands faits de

* Je ne parle pas de l'obscurité provenant d'une altération volontaire de la réalité historique. Les mémoires des amis de l'empereur font assez connaître combien il s'inquiétait peu de la vérité, dans ses rapports officiels. — (Voyez les *Mémoires de Bourrienne*, t. II, p. 145).

l'Histoire ; — 2° dans la plupart des cas, les vérités qui ressortent de ces faits, se reconnaissent avec certitude, malgré toutes les différences accidentelles. — Si l'on veut bien comprendre ces deux choses, on reconnaîtra que l'Histoire, *prise dans sa généralité*, nous transmet la vérité avec des garanties suffisantes de certitude. Mais, plus l'intérêt se particularise et porte sur des circonstances accidentelles, plus aussi l'Histoire devient incertaine. Il suffit à l'intérêt général de savoir qu'Annibal a exécuté l'audacieux passage des Alpes, et porté l'épouvante jusque dans Rome ; mais qu'il ait effectué ce passage par le Saint-Bernard, ou par le Mont-Cenis, voilà qui est assez indifférent. Aussi, qu'un général étudie cet évènement, dans le but spécial d'apprendre de quelle manière ce passage a pu s'exécuter, cette question particulière lui offrira moins de certitude; et qu'un numismate, après avoir trouvé une pièce de monnaie, qu'il soupçonne devoir être punique, cherche à s'assurer si les Carthaginois n'ont pas campé dans le lieu même où il a trouvé cette pièce, ce point d'histoire pourra lui paraître enveloppé d'une incertitude encore plus profonde. Le même fragment historique peut donc offrir plus ou moins de certitude, selon le genre d'intérêt par lequel on est guidé et le but qu'on se propose en l'étudiant. — Mais, en définitive, l'Histoire donne satisfaction à l'intérêt général, en ce sens que, malgré toutes les différences de détail qui peuvent exister entre les

diverses relations, on trouve dans chacune d'elles, *pour peu que des considérations systématiques ne s'y opposent pas*, un fond essentiel d'une incontestable certitude.

L'intérêt général de l'histoire du Christ, c'est l'intérêt *religieux*. Plus il a d'énergie, plus les contradictions, ou les différences historiques et chronologiques s'effacent et perdent leur importance. Il est complètement indifférent, au point de vue religieux, que le Sauveur ait guéri un aveugle lors de son entrée à Jéricho, ou bien à sa sortie de cette ville; qu'un évènement quelconque ait eu lieu le jeudi, ou le vendredi; qu'en parlant du chant du coq, Jésus ait dit que cet animal chanterait une fois, ou deux fois, etc.; car, dans un cas comme dans l'autre, le fait religieux est absolument le même. Cette conviction a dû servir de point de départ aux historiens évangéliques; sans quoi ils auraient évité avec le plus grand soin ces différences dans les détails.

Lorsqu'un critique soupçonneux et défiant rencontrera chez eux une anomalie choquante, il ne pourra, à la vérité, se défendre de penser plus d'une fois : « Ah! que n'aurait pas donné le bon « Matthieu, s'il lui eût été seulement permis de « jeter un coup-d'œil sur l'évangile de l'apôtre « son condisciple! » Mais que dira-t-il, si on lui démontre que l'un connaissait l'évangile de l'autre, et que cette connaissance n'a eu aucune in-

fluence sur son récit ? Tous les critiques admettent que l'un des trois synoptiques, pour le moins, a pu avoir un écrit de ses coopérateurs sous les yeux; et ils reconnaissent unanimement que Jean, ayant écrit le dernier, a connu les œuvres de ses prédécesseurs. Bien plus, nous pouvons montrer dans le même auteur, et sur le même fait, non-seulement deux, mais trois relations diverses, qui toutes diffèrent entre elles, d'une manière notable; nous voulons parler de la triple et si remarquable relation de la conversion de Paul, dans les Actes des Apôtres, ch. 9, 22 et 26; sujet traité avec un grand discernement par *Gieseler*. Si ce fait prouve, d'une part, avec quelle exactitude scrupuleuse l'auteur des Actes a dû se servir des documents écrits, il montre, d'autre part, combien de semblables différences lui paraissaient devoir peu nuire à la crédibilité des Actes, dans leur ensemble. Assurément, cette indépendance d'esprit et cette candeur des évangélistes ont quelque chose de frappant. Quand les hommes des temps apostoliques citent l'Ancien-Testament, on s'aperçoit ordinairement que leurs citations sont faites de mémoire; ce qui entraîne des différences inévitables. Ne devons-nous pas en conclure qu'en pratique ils reconnaissaient, dans la parole de Dieu, une différence entre ce qui est *essentiel* et ce qui est de peu d'importance? Les discordances de leurs relations nous mènent à la même conclusion, pour ce qui concerne les évé-

nements. La conscience intime de la distinction posée ci-dessus, entre l'essence et la forme, existait donc dans la primitive église; nous ne l'y voyons pas, je l'avoue, complètement formulée, comme dans *Origène* et dans *Chrysostôme*; mais enfin elle existait déjà.

On pourrait dire, à la vérité, que, si les historiens sacrés faisaient peu de cas, pour eux-mêmes, de ces contradictions dans les détails, ils auraient dû, ne fût-ce que par condescendance pour les lecteurs soupçonneux, viser à une exactitude complète dans les choses même peu essentielles. En effet, à chaque époque, on rencontre des hommes qui, partout où ils portent leurs regards, aperçoivent des difficultés voltigeant comme des mouches devant leurs yeux. Lorsqu'ils lisent l'Écriture sainte, les discordances qu'ils y remarquent, viennent donc se placer constamment entre leurs yeux et l'objet de la croyance, et forment ainsi un obstacle à la foi. Mais, pour guérir ces hommes à faible vue, faudrait-il donc, avant de leur demander la foi, parcourir avec eux toutes ces difficultés et leur montrer qu'elles sont loin d'être insolubles ? Non assurément ! Il n'y aurait guère à perdre chez un homme que des doutes aussi légers pourraient induire à abandonner la foi; comme il n'y aurait guère à gagner chez celui dont la foi serait due à des motifs aussi faibles, que la preuve d'une conformité absolue entre les relations historiques des divers évan-

gélistes. Si un apologiste se targuait d'avoir rendu un pareil service, quiconque a le cœur bien placé ne pourrait s'empêcher de lui répondre par les belles et fières paroles que prononça la reine Christine, en déposant la couronne : « *Non mi bisogna, e* « *non mi basta.—Je n'en ai pas besoin, et elle ne peut* « *me suffire.* »

Supposons qu'un de ces malades à la vue faible, qui ont toujours *des mouches* devant les yeux, se fût présenté devant Paul, et qu'à son discours sur le crucifié il eût objecté des discordances semblables à celles que Strauss reproche aux évangélistes, concernant l'âne, ou le vinaigre, ou le chant du coq ; qu'en pensent nos lecteurs ? Croient-ils que l'Apôtre se fût livré à l'analyse de l'affinité qui existe entre le vin aigre et le vinaigre (V. ci-dessus, p. 363), ou à celle des rapports de tendresse entre l'ânesse et son ânon, etc. ? Nous croyons, nous, qu'il eût dit au postulant : « Mon ami, ton heure « n'a pas encore sonné. »

Admettons que la substance de l'histoire miraculeuse soit réelle, les erreurs des évangélistes (si tant est qu'elles ne soient pas seulement apparentes) ne seront-elles pas à la *vérité religieuse* contenue dans l'Évangile, ce que les erreurs historiques d'un poète sont à la *vérité poétique ?* Quand *Homère* fait entreprendre un voyage d'onze jours à Télémaque, et ne le fait revenir qu'au bout de trente ; quand *Shakespeare* met en scène Richard III par-

fant de Machiavel, ou quand il transporte la Bohême sur les bords de la mer, il doit bien certainement se rencontrer plus d'un pédant dont cela trouble l'admiration ; mais je suppose que l'exactitude historique eût été observée, ces gens-là auraient-ils donc éprouvé une grande jouissance ? Si ne point se laisser troubler dans sa foi poétique par de pareilles méprises, est la marque d'un véritable *goût poétique*, n'est-ce point aussi une preuve de la solidité du *goût religieux*, de ne point se laisser ébranler dans sa foi religieuse par des erreurs semblables ?

Que n'a-t-il été donné à notre exégète d'aborder l'histoire miraculeuse des évangiles sans prévention ! Comment cet esprit si pénétrant n'a-t-il pas compris la vérité de cette belle parole d'Augustin : « *Dandum est « Deo eum aliquid facere posse, quod nos investigari non « possumus !* » Il aurait certainement porté un autre jugement sur les discordances de nos évangiles. Mais il a, au contraire, abordé le Nouveau-Testament avec ce préjugé : *les miracles sont impossibles*. Il était donc prouvé d'avance pour lui que les évangélistes étaient ou des imposteurs, ou des gens abusés ; or on sait combien il est facile à un juge d'instruction préalablement convaincu de la culpabilité d'un accusé, de troubler l'innocence et de la mettre en contradiction avec ses propres paroles. Notre critique, dans son examen des évangélistes, agit constamment comme s'il avait affaire à des gens auxquels

on ne pût accorder la plus légère confiance. Si, du moins, il s'était assujetti lui-même aux formes d'un tribunal criminel ! S'il eût accordé à nos auteurs sacrés le bénéfice de cette règle, imposée par une sage législation (titre 2, ch. 6, § 389) aux tribunaux criminels de la Prusse : « Quand des témoins, ou des experts, sont divisés sur un point, « mais d'accord sur d'autres circonstances, celles-« ci doivent être regardées comme prouvées, pourvu « qu'elles soient indépendantes du point controversé, et que, d'autre part, les déposants ne soient « point suspects ! » Mais il s'en faut bien qu'il ait suivi cette loi si juste. Il a prononcé avec la liberté illimitée d'un juré, d'après l'opinion qu'il s'était faite avant les débats. Aussi l'injustice de son arrêt sera-t-elle avouée par quiconque n'a pas, à son instar, prononcé sur les prévenus, même avant leur interrogatoire.

NOTES DE L'AUTEUR.

NOTE DE LA PAGE 128.—Il est vrai que les concessions de notre exégète, au sujet de Luc, ne sont pas sans réserve. En effet, à la page 79 de la première partie, il nous dit en *note* que, lorsqu'il cite Luc, il laisse toujours pour incertain si c'est le disciple de ce nom, ou un inconnu d'une époque postérieure. A la page 681, je lis : « La question de savoir si une relation vient d'une personne plus rapprochée des témoins oculaires, ne peut se décider que par l'impression résultant d'un examen intrinsèque ; or cette impression est tout aussi peu favorable à Luc qu'aux autres évangélistes. »—On sent ici une lutte entre le pyrrhonisme de l'auteur et sa conscience scientifique. Lorsqu'en effet (§ 12 de l'introduction) notre critique traite de l'authenticité des évangiles, il n'ose rien alléguer contre l'authenticité des Actes et de l'évangile de Luc ; il reconnaît au contraire que nous avons une puissante garantie de leur composition par un disciple des Apôtres. Sa mauvaise conscience scientifique a donc pu seule le porter à insérer clandestinement le contraire de cet aveu dans une note, et peut-être encore ailleurs. De cette manière, il s'est soustrait à l'obligation *de se prononcer catégoriquement sur ce qu'il faut penser de Luc.*

Qu'on y songe bien :—les Actes et l'évangile sont du même homme ; l'auteur des Actes dit qu'il a accompagné Paul dans ses voyages ; l'évangile a donc été aussi composé par un disciple des Apôtres, qu'il s'appelle ou ne s'appelle pas Luc. Notre critique est donc amené, sans pouvoir s'en défendre, à l'aveu qu'il voulait précisément éviter ; car il doit reconnaître, bon gré malgré, que ces écrits viennent d'un disciple des Apôtres; à moins qu'en désespoir de cause, il n'aille jusqu'à faire de l'auteur des Actes et de l'évangile un *imposteur littéraire*. Mais le rejet des œuvres de Luc est si étroitement lié à celui des Épîtres de Paul, que notre auteur, après avoir parlé ici des œuvres *prétendues* de Luc, devrait nous parler aussi des écrits *prétendus* de Paul ; mais il accorde à ceux-ci une foi historique si ferme que, par considération pour eux, il admet les *visions* relatives au Christ ressuscité, comme un fait incontestable. On le voit donc : sa note exprime seulement un *désir de son cœur*, qu'il n'a su justifier devant sa conscience scientifique, et dont, par cette raison, nous ne pourrons tenir aucun compte.

Note de la page 147. — La promesse d'une composition καθεξῆς fait d'abord penser à un ordre *chronologique;* et c'est ainsi que Credner, dans son *introduction* (p. 155), l'a entendu ; or, comme en général Luc ne suit pas un ordre plus chronologique que celui des autres évangélistes, on le blâme de n'avoir point tenu sa promesse. Mais nous verrons plus bas, que l'expression τάξει γράφειν τὰς πράξεις τοῦ Ἰησοῦ, bien qu'elle fasse d'abord penser éga-

lement a un ordre chronologique, a cependant été employée en général pour exprimer une rédaction *plus complète*. L'expression καθεξῆς doit s'entendre ici absolument dans le même sens, comme le mot ἄνωθεν, qui précède, le fait déjà pressentir.

Note de la page 216. — Si Lysanias II était fils de Lysanias Ier, on peut admettre qu'il était âgé de 6 ans à l'époque de la mort de son père; il avait donc 18 ans à la mort de Zénodor, et put en conséquence être nommé gouverneur par l'empereur. Il avait 67 ans dans la 15e année du règne de Tibère. — Voyez Susskind, dans les *Études et critiques*, 1836, 2e cah., p. 445.

Note de la page 270. — Si, de nos jours, un assez grand nombre de critiques parlent de la tradition en termes trop dédaigneux, l'élasticité de cette expression en est sans doute en partie la cause. Notre polémique contre l'Église romaine nous porte facilement à considérer *la tradition* comme une espèce de conte en l'air, et sans consistance. Il n'en est pas ainsi cependant des traditions transmises par des hommes dignes de foi, et que ceux-ci ont reçues en seconde main de personnes également dignes de foi. Ce que nous croyons le plus fermement dans la vie commune, ne repose-t-il pas sur de pareilles traditions? Mayendorf n'a pas assez distingué le caractère des différentes traditions, lorsqu'il a dit, dans son *Introduction aux Épîtres de Pierre*, p. 12, qu'en général, plus on avance dans la critique, plus on

trouve de motifs de se méfier de la tradition. — Faudrait-il donc s'en méfier davantage que de savantes hypothèses bâties sans aucun appui historique?

Note de la page 287.—Nous ne pouvons nous empêcher d'appeler de nouveau l'attention sur ce scepticisme historique, qui substitue perpétuellement, à l'expression affirmative *est*, l'expression conjecturale *doit être*. Strauss dit de Polycarpe : « lequel *a dû* connaître Jean » ; en parlant de Papias, il paraîtrait avoir eu peur de terminer encore sa phrase par ce verbe si souvent répété *doit ;* il emploie alors cette variante : « Papias, que l'on signale comme un 'Ιωάννου ἀκουστής. » Quel est donc ce procédé à l'aide duquel on change le sol historique le plus ferme en un sable mouvant ? Pour ce qui concerne Papias, le critique a du moins une raison apparente; car Eusèbe avait déjà tiré du préambule de *Papias* la conclusion que celui-ci n'avait point été disciple des Apôtres, en opposition formelle avec Irénée qui l'appelle 'Ιωάννου ἀκουστής. Cette contradiction entre deux autorités d'un si grand poids, met aussi Lucke dans l'embarras. Mais Eusèbe nous a fait connaître les mots de ce proémium, d'où il a tiré sa conclusion, en sorte qu'il nous est permis de porter par nous-mêmes notre jugement. Papias y dit, sans nul doute, qu'il avait appris des disciples des Apôtres les paroles prononcées par les Apôtres, et qu'il les avait recueillies; mais pourquoi Eusèbe, pourquoi le Dr Lucke n'ont-ils pas remarqué les paroles précédentes et affirmatives, dans lesquelles le Père apos-

tolique indique la source *première* où il a puisé ses renseignements, je veux dire la parole vivante des Apôtres eux-mêmes : ὅσα ποτὲ παρὰ τῶν πρεσβυτέρων καλῶς ἔμαθον καὶ καλῶς ἐμνημόνευσα ? La prévention d'Eusèbe parait être la raison qui l'a empêché de remarquer les paroles citées par lui-même ; car, dans un passage de sa chronique (Olymp. 220.), il a, sans hésitation, présenté de nouveau Papias comme un disciple de Jean ; tant il est vrai que, dans l'antiquité, l'Église était unanime sur ce point.— Mais, quant à Polycarpe, il faut que le scepticisme soit arrivé à un bien haut degré, pour que le mot *est* soit ici changé en celui de *doit être*.. Quoi ! Irénée, qui nous raconte avec une si vive émotion comment, dans sa jeunesse, Polycarpe lui avait fait part de ses relations avec Jean (Eusèbe, L. 5, ch. 20), Irénée devrait avoir été soumis à une illusion, lorsqu'il racontait ces faits si profondément gravés dans sa mémoire ?

Note de la page 288.— Comment le Dr Credner a-t-il pu supposer que Papias n'avait aucune connaissance de cet évangile ? Voici par quelle voie il arrive à cette conclusion : Papias nous dit, dans Eusèbe, « qu'il avait recueilli avec soin tout ce que les Apôtres avaient rapporté concernant Jésus ; » or, ajoute Credner, il n'avait cependant trouvé que l'évangile de Matthieu et celui de Marc. Ce raisonnement donnerait à entendre que l'évêque d'Hiérapolis avait, par-dessus tout, recherché les *écrits* sur Jésus, » tandis que Credner cite lui-même un passage, où cet évêque déclare qu'il s'était surtout atta-

ché à recueillir les traditions *orales*. Le but de son travail ne l'obligeait donc pas à parler de l'évangile de Jean; ce qu'il a dit de Matthieu et de Marc ne paraît être qu'un renseignement donné en passant. S'il ne s'est servi d'aucun passage du IVe évangile, cela peut être purement fortuit. Mais de ce qu'Eusèbe ne fait mention d'aucune citation semblable, s'ensuit-il qu'il n'en a trouvé aucune dans l'ouvrage de Papias? Nous ne le pensons pas; il n'est pas fait davantage mention de *citations* prises dans l'évangile de Matthieu, ou dans celui de Marc. Eusèbe a-t-il donc voulu parler de tous les livres cités dans ces écrivains de l'Église primitive? Ne se bornait-il pas bien plutôt aux livres sur lesquels pouvait planer quelque doute? Cette dernière hypothèse est évidemment la véritable; car, par exemple, en parlant de l'épître de Polycarpe aux Philippiens (L. 4, ch. 14.), il fait la remarque, que cet homme apostolique avait cité des passages de la 1re épître de Pierre, et il ne parle point au contraire des nombreux passages que le même Polycarpe a empruntés aux premiers évangiles et aux épîtres de Paul. Il lui est même arrivé ici ce qui lui était déjà arrivé à propos de l'Apocalypse de Jean, de ne pas apercevoir des citations de livres pour lesquels il en cherchait. De même en effet qu'il n'a point remarqué les citations que fait *Papias* de l'Apocalypse, citations confirmées par *Andréas* et *Arethas*, de même aussi il n'a fait aucune attention à cette citation de la 1re épître de Jean, dont nous avons parlé ci-dessus dans le texte, et que renferme l'épître de Polycarpe.

Note de la page 289.— Cette épître de S. Ignace aux Romains n'offre que de très légères différences dans ses deux récensions. Environ cinquante ans après sa composition, elle était déjà connue d'Irénée, qui en cite, comme plus tard Eusèbe, des passages littéralement concordants avec le texte que nous avons sous les yeux (V. Eusèbe, L. 3, ch. 36).

Note de la page 290.— La force inébranlable de ces preuves historiques pourrait paraître de nulle valeur, du moment où nous serions forcés de ne plus regarder l'Apocalypse comme l'ouvrage de l'Apôtre. Si le Dr Strauss avait porté ses réflexions de ce côté, sa dialectique y eût trouvé des matériaux abondants, pour construire à ses doutes un rempart solide en apparence; d'autant plus qu'il aurait pu placer à l'avant-garde deux défenseurs de la Révélation, Néander et Lucke. L'authenticité de l'Apocalypse est appuyée en effet par des témoins qui paraissent ne point le céder à ceux qui garantissent la rédaction du IVe évangile par Jean. Irénée était disciple de Polycarpe, et comme il nous l'apprend, il avait eu des entretiens avec ceux qui avaient connu Jean personnellement. Or il nous parle très positivement de l'Apocalypse, comme d'un ouvrage de l'Apôtre (*Adv. hær.*, 5, 30; Eus. L. 5, c. 8.). Environ 40 ans après la mort de Jean, le martyr Justin, qui avait demeuré à Éphèse, témoigne que notre évangéliste était l'auteur de ce livre. Les évêques Andréas et Aréthas au ve siècle, nous donnent une citation de Papias, qui avait échappé au savant Eusèbe (Voy. Rettig, dans les *Études et cri-*

tiques, 1831, n° 4.). Pour la première fois dans l'église orthodoxe, on voit l'évêque Dénys attaquer ce livre au 3e siècle; encore sa polémique ne s'appuie-t-elle que sur des raisons internes, et Lucke est réduit à terminer ainsi son enquête historique: « Les jugements douteux, ou défavorables des anciens ne reposent ni sur une science historique positive, ni sur des recherches critiques concluantes; la tradition de l'Église et les apparences exégétiques sont pour la composition de l'Apocalypse par l'Apôtre. » Mais ce même Lucke n'en soutient pas moins d'un autre côté que, « si l'apôtre Jean a réellement écrit l'évangile et les épttres qui portent son nom, il ne peut être l'auteur de l'Apocalypse. » Que deviennent donc les preuves historiques que ce savant exégète a produites en faveur du ive évangile, et qu'il regarde comme inébranlables? Convenons-en: d'après tous les principes de la saine critique, des preuves externes aussi frappantes de l'authenticité d'un écrit, lors même qu'on pourrait leur opposer des critères internes aussi spécieux d'inauthenticité, nous autorisent suffisamment à tenir pour suspects les doutes des critiques. Aussi, dans les différentes périodes de l'histoire ecclésiastique, toutes les fois que l'Apocalypse a été attaquée sérieusement, nous avons vu des défenseurs s'élever de tous côtés *. Voyez d'ailleurs comme les adversaires de l'au-

* Le mémoire qui a paru dans la *Gazette évangélique* de 1834 (n° 88 et suiv.— Voyez aussi 1835, n° 14.), engage le combat avec tant d'habileté, que l'on peut attendre de son auteur un travail digne d'être opposé à la critique de Lucke.

thenticité ont varié, d'époque en époque, dans leur appréciation des arguments pour et contre. Combien, par exemple, ils ont jugé diversement l'argument tiré du style de l'Apocalypse ! Certainement leur objection la plus forte se tire de cette différence de style, que tout lecteur remarque en passant de l'évangile à l'Apocalypse * ; or cette difficulté, déjà notablement amoindrie par les recherches de Winer et par les remarques de Lucke, ne trouve-t-elle pas une explication plausible dans l'emploi du style prophétique? Si en outre on croit, avec Lucke et Néander, devoir placer la rédaction de l'Apocalypse avant l'an 70, tandis que celle de l'évangile a eu lieu dans les dix dernières

* Je n'aime point à voir les apologistes traiter trop légèrement des objections de ce genre ; mais je ne peux cependant pas me le dissimuler : il y a, dans la littérature, bien des exemples d'écrivains qui, soit par disposition d'esprit, soit par des circonstances extérieures, ou bien à cause du sujet qu'ils traitent, sont tout-à-fait différents d'eux-mêmes. Réunissons quelques exemples de ce genre. Un pareil recueil serait d'une haute importance pour la critique ; mais il n'a pas encore été entrepris, que je sache. — L'influence du temps sur le style se manifeste en deux sens opposés : tel écrivain devient avec le temps plus concis, tel autre plus diffus. Rappelons-nous à quelle admirable largeur de style se sont graduellement élevés deux hommes, Gœthe et Néander, qui, sous tout autre rapport, n'offrent aucun point de comparaison. On peut, sous ce point de vue, leur comparer dans l'antiquité le maître attique de la plastique du style. Quelle distance de Platon dans les *Lois* à Platon dans ses autres dialogues ! Aussi l'*Hypercritique* d'Ast et de Socher s'est emparée de ce fait, et s'est appuyée sur lui, pour nier que Platon fût l'auteur des *Lois*. Tandis que partout ailleurs la

années du I[er] siècle, quelle métamorphose n'a pas pu subir le style de l'auteur en vingt ans environ, surtout si, à l'époque où il a composé l'Apocalypse, il commençait à écrire en grec? Après les nouvelles recherches qui ont modifié les conclusions de Semler et autres, devons-nous donc considérer tous les témoignages en faveur de l'Apocalypse comme une preuve de la fragilité du jugement critique des Pères chrétiens? Non certes. On a tellement battu en brèche l'opinion suivant laquelle le

phrase la plus élégante se déploie avec aisance, portée sur les ailes gracieuses du *nombre*, dans l'ouvrage du vieillard plus que septuagénaire (Platon était âgé de 74 ans lorsqu'il composa les *Lois*), les périodes se traînent quelquefois languissantes, interminables et pleines d'incohérences (Comparer Bernhardy, *Syntaxe grecque*, page 455). Une différence de style à peu près égale à celle qui existe entre l'Apocalypse et l'évangile, frappera le lecteur qui voudra comparer le style du *Dialogus de oratoribus*, par Tacite, avec celui des *Annales*. Il paraît que Tacite composa ce dialogue à l'âge de 24 ans, et il en avait de 50 à 60 lorsqu'il écrivit les *Annales*. — Mais on a rarement l'occasion de distinguer divers âges chez les auteurs de l'antiquité, la plupart d'entre eux n'ayant commencé à écrire que dans un âge très avancé. Veut-on des documents pour prouver l'influence des circonstances extérieures et accidentelles sur le style? On n'a qu'à comparer les homélies de Chrysostôme sur les Actes des Apôtres avec les autres homélies de ce Père. Leur infériorité provient, sans doute, de ce qu'elles ont été composées à une époque où les esprits, à Constantinople, étaient profondément troublés par l'insolente tyrannie des Goths. Les prodigieuses variations du style d'Apulée, sur lesquelles Rhunken a le premier appelé l'attention, sont restées jusqu'à

caractère de l'Apocalypse ne permet pas d'attribuer ce livre à Jean, les derniers critiques ont trouvé des rapports si nombreux de doctrine et de style entre l'évangile et les épîtres de Jean d'une part, et l'Apocalypse de l'autre, que l'on a eu recours à un moyen terme très suffisant pour mettre à l'abri le jugement critique des premiers Pères. En effet, d'après l'hypothèse de Lucke, l'Apocalypse a été composée par un disciple de Jean; le fond de ce livre a été puisé dans les discours de l'Apôtre aux

ce jour sans explication. Si l'identité de l'auteur des *Métamorphoses* et de l'*Apologie* ne nous était connue par la tradition, personne ne s'aviserait de soutenir cette identité. Quelles différences n'offrent pas les divers ouvrages latins de Luther, pour la couleur classique de l'expression ! Si le style d'un auteur a jamais eu un cachet tout-à-fait à part, c'est assurément celui d'Hamann. Cet habile écrivain n'a pas seulement un style à lui ; on peut dire, avec Hégel, que son style, c'est lui-même. Qui donc expliquera la différence totale de son style dans ses *Considérations bibliques*, dans ses biographies, ou dans ses autres ouvrages ? J'ai été à portée de puiser aux meilleurs sources des renseignements sur les causes présumées de ce changement de style, spécialement près du vénérable éditeur des œuvres d'Hamann : or on n'a pu me donner aucune solution satisfaisante. Qui reconnaîtrait, dans les faibles sermons de Swift aussi insignifiants par le style que par le fond, le satirique qui ne pouvait traiter d'autres sujets sans laisser le sel tomber à pleines mains ? Qui pourrait s'attendre à trouver dans Gœthe l'auteur des *Lettres d'un pasteur de village*, et non pas bien plutôt celui du *Messager de Wandsbeck ?* Nous ne nous étendrons pas davantage là-dessus ; ce thème serait digne toutefois d'être traité par un homme de mérite.

églises d'Asie; enfin la rédaction est antérieure à l'an 70; Jean a donc pu en avoir connaissance, et l'on doit penser qu'il ne trouva, dans cette reproduction de ses visions prophétiques, aucune infidélité qui l'obligeât à un désaveu *.

« Il est incontestable, dit le savant et impartial Baumgarten-Crusius, que l'opinion publique de l'Église sur les livres saints, s'est fixée de très bonne heure; et on ne peut lui refuser, en ce qui touche le Nouveau-Testament, d'avoir procédé avec circonspection et prononcé avec connaissance de cause. Car les résultats de la critique se réunissent pour attester que les livres canoniques du Nouveau-Testament ont tout en leur faveur. Enfin il y a une différence évidente et considérable entr'eux et tous les autres livres qu'on a prétendu placer sur la même ligne. » Je suppose d'ailleurs que, pour complaire aux critiques, on plaçât l'évangile de Jean sur le même rang que l'Apocalypse (et le Dr Lucke proteste solennellement contre cette conduite), qu'en résulterait-il? Que le ive évangile a pour base une relation émanée de Jean, du moins pour le fond **.

* Néander, en rejetant ces conjectures, aime mieux supposer que le rédacteur de l'Apocalypse évita de répandre son livre, en sorte qu'il ne fut connu qu'après sa mort, et après celle de l'apôtre Jean; circonstance qui explique, dit-il, comment il a été attribué à ce dernier. Voilà dans quel labyrinthe de conjectures arbitraires on se jette pour ne pas se rendre aux témoignages si décisifs qui nous garantissent l'authenticité de l'Apocalypse!

** Le Dr Paulus, qui n'est pas moins choqué par le caractère

Mais la position de la critique vis-à-vis de l'évangile n'est pas du tout la même que vis-à-vis de l'Apocalypse. En effet, l'évangile concorde si bien avec les épîtres, reconnues comme incontestablement authentiques, qu'on ne peut l'abandonner sans être obligé d'abandonner aussi les épîtres. D'un autre côté, ce que la tradition rapporte de Jean, nous révèle un caractère parfaitement conforme à celui qui se manifeste dans l'évangile et dans les épîtres. Il y a au contraire entre l'évangile et les épîtres d'un côté, et l'Apocalypse de l'autre, une différence de langage et d'idées qui frappe vivement au premier abord. Ajoutez à cela que l'évangile a parcouru les siècles sans qu'un seul doute se soit élevé sur son origine apostolique, tandis que l'authenticité de l'Apocalypse a donné lieu à diverses contestations. Enfin les adversaires de l'Apocalypse ont trouvé, dans la personne du prêtre Jean, un homonyme de l'Apôtre, auquel ils ont attribué cet ouvrage, et ils ont été ainsi dispensés de recourir à l'hypothèse odieuse d'une imposture. Mais, comme l'auteur du IVe évangile dit avoir été aux pieds de la croix pendant les derniers moments du Christ (Jean, 19, 26, 35.), il ne reste, dans l'opinion de Bretschneider et de Strauss, qu'à considérer comme un imposteur l'homme si pieux qui l'a composé.

dogmatique du IVe évangile, que le Dr Lucke par celui de l'Apocalypse, a adopté dernièrement une opinion analogue (*Annales d'Heidelberg*, 26e année, n° 5, p. 458.).

Note de la page 309.—Nous pouvons montrer, par des exemples frappants pris dans l'histoire même de la Résurrection, que la manière dont les évangélistes exposent et groupent les faits, a pu souvent produire des discordances très graves en apparence, quand il n'en existe pas dans la pensée véritable des évangélistes. Par exemple, Luc nous parle, au verset 34 du chapitre 24, d'une apparition de Jésus à Pierre, dont il n'a pas été question précédemment. Chez le même évangéliste (24, 50), le récit de l'Ascension est amené de telle sorte que, si les Actes des Apôtres n'étaient pas là pour nous apprendre le contraire, on ne douterait pas, d'après le récit de l'évangile seul, que Jésus ne fût remonté au ciel dès le jour qui suivit sa Résurrection. Pareillement, en ne considérant que la manière dont les Actes enchaînent l'Ascension avec ce qui précède, on serait conduit à penser qu'elle eut lieu à Jérusalem (Comp. v. 4); et l'on peut s'étonner, quand on rencontre les Apôtres hors de Jérusalem au v. 12. Nous ajouterons ici un exemple tiré de l'histoire de Jésus devant les tribunaux. Jean nous dit (19, 12) que Pilate chercha à sauver Jésus, dès qu'il eut conversé avec lui : mais le récit qui précède ne nous a-t-il pas indiqué à chaque pas ce désir du gouverneur? Supposez que Jean n'eût pas donné lui-même le récit qui précède, il eût paru en contradiction avec les autres évangélistes.

On aurait pu soutenir aussi, de la manière la plus positive, que Jean n'avait aucune connaissance des apparitions de Jésus ressuscité, s'il n'avait, par bonheur, ajouté

le 21e chapitre à son évangile. D'un autre côté, on semble autorisé à conclure de Matthieu (28, 7, 10) que Jésus ne s'est pas manifesté à ses disciples à Jérusalem, mais seulement en Galilée; or cependant on voit, d'après la remarque, à la vérité très incidente, du v. 16, que Jésus lui avait commandé de se rendre en Galilée, ce qui suppose une apparition de Jésus, dont l'évangéliste n'a pas parlé; on est donc amené à penser que cette apparition en Galilée n'est mentionnée de préférence à toutes les autres aux v. 7 et 10, que parce qu'elle était la plus importante, qu'il s'y trouvait 500 Chrétiens galiléens (I Cor. 15, 6), et que le Seigneur l'avait prédite avant sa mort (26, 32).

NOTE DE LA PAGE 314. — Après avoir tracé le portrait de Gœthe, Eckerman ajoute (t. 1er, préface, p. 10) : « Je suis bien éloigné de croire que j'aie pu faire une « peinture complète de l'intérieur de Gœthe. Cet esprit « extraordinaire était comme un diamant à facettes, qui « réfléchit dans chaque direction des couleurs différen- « tes. Il ne se montrait pas le même dans des rapports « différents, et avec des personnes diverses. Je ne puis « donc que dire : voici mon Gœthe. Et ce mot ne doit « pas s'entendre seulement de la manière dont il s'est « offert à moi, mais surtout de la manière dont j'étais « capable de le comprendre et de le reproduire. Les por- « traits de Ranch, de Darve, de Stieler et de David ont « tous un haut degré de vérité ; et cependant ils portent « tous, plus ou moins, le cachet de l'individualité qui

« les a produits. Et si cela est déjà vrai de la physionomie matérielle, combien ne le sera-ce pas davantage, « quand il s'agira des nuances fugitives et insaisissables « de l'esprit ! »

Note de la page 320.—Il y a quelque temps, l'opinion d'après laquelle Xénophon est le seul auteur qui nous ait laissé un portrait fidèle du sage d'Athènes, avait pour elle l'assentiment presque général; mais on en est bien revenu maintenant. Pour se convaincre qu'elle n'est pas soutenable, il suffit de considérer le peu d'importance des faits rapportés par Xénophon, ainsi que la pénurie et les contradictions de son récit dans ce qu'il contient de philosophique *. Le philosophe qui a conquis l'admiration de l'antiquité et qui a été le modèle de Platon, d'Euclide, d'Antisthène, ne put être l'ennemi de tout idéal; il ne put se montrer incapable de rechercher les dernières raisons des choses. Comment aurait-il su nourrir et fortifier chez tant d'hommes éminents un esprit de recherches scientifiques, dont il eût manqué complètement lui-même ?

Note de la page 427.—Il y a assurément des mythes grotesques, de la nature du conte, qui ont été précédés par d'autres mythes plus simples. Tels sont principalement ceux que l'on rencontre dans les œuvres des néo-

* V. sur ce point, Dissen, *De philosophiâ morali in Xenophontis de Socrate commentariis traditâ*, 1812.

platoniciens, dans les *Métamorphoses* d'Apulée, dans les *Mirabilia* de Phlégon, dans la vie d'Apollonius, dans la relation mythique de la vie de Pythagore par Jamblique et Porphyre. Des mythes plus anciens forment généralement la base des écrits de ce genre *; mais leur composition prend bientôt le caractère d'un conte de fées.

Est-ce de ces mythes que Schneckenburger veut parler? Alors nous demanderons quel est le rapport de temps entre cette période secondaire du développement mythique et la période primordiale. Qu'on prenne pour exemple le rapport des contes orientaux sur Alexandre contenus dans l'*Iskendernamè* de *Nisami* **, et des légendes grecques rapportées dans Onésicrite, si amateur du merveilleux, ou même dans Quinte-Curce. Que l'on compare encore les fables romanesques sur Arthur, Charlemagne et Amadis, avec les chroniques légendaires qui les ont précédées.

Quand des légendes historiques se transforment en contes fantastiques, voici ce qui arrive : — ou cette sorte de *parélie* imaginaire n'est visible que dans des contrées éloignées du théâtre de l'histoire ; — ou elle ne se lève que longtemps après le coucher du soleil historique; et, même alors, la conscience de son caractère non-historique ne se perd jamais entièrement. C'est ce que l'on peut

* Voyez *l'Histoire des sciences*, par Meiners, I, p. 539; Baur, *Gazette de Tubingue*, 1832, t. IV, p. 178.

** Nisami, l'un des poètes persans les plus célèbres, florissait au XIIe siècle de notre ère. *(Note de l'Éditeur.)*



remarquer en particulier pour les légendes d'Arthur et de Charlemagne *. Dans une infinité de cas, ces légendes romanesques n'ont aucune prétention à la vérité historique **. Il en est absolument de même pour les *mythes* : ils ne commencent à se transformer en *contes* que du jour où la foi à leur vérité est ébranlée et se soutient à peine à force d'art, comme au temps du néo-platonisme. La seule prétention de ces *mythes*, revêtus de la forme du *conte*, est d'être regardés comme des jeux de l'imagination et rien de plus.

* La légende des campagnes de Charlemagne contre les Sarrasins se trouve bien dans un manuscrit d'un moine romain du dixième siècle (Voyez Pertz, *Archives pour la connaissance de l'histoire allemande*, part. 5, p. 148); elle était donc déjà répandue environ 150 ans après la mort de l'empereur ; mais elle n'était certainement alors qu'à l'état de bruit populaire, et n'obtenait créance qu'auprès des ignorants éloignés du lieu de l'évènement. Ainsi le moine de Saint-Gall y a pris une foule d'anecdotes, mais absolument rien de mythique, quoiqu'assurément l'occasion fût des plus belles.

** Voyez à ce sujet des observations frappantes de Muller, *Etudes et critiques*, 1836, 3e cah.

NOTES DE L'ÉDITEUR.

—

Tout le monde connait le spirituel opuscule, où l'on a appliqué à l'histoire de Napoléon le scepticisme rêveur et paradoxal de Dupuis. Le très savant et très extravagant auteur de l'*Origine des cultes* avait entrepris d'établir, avec force érudition, que l'histoire de Jésus-Christ et des Apôtres est une sorte de mythologie astronomique représentant le soleil et les douze signes du zodiaque. Si sa manière de procéder eût été rationnelle, on eût pu l'appliquer également à tous les personnages célèbres de l'histoire ancienne, ou moderne. Mais, en l'imitant avec une exactitude scrupuleuse, on arrivait à cette plaisante conclusion que la vie de notre grand empereur pourrait bien, comme la vie du Christ, se réduire à une allégorie astronomique. C'en est fait d'un système, quand il est convaincu d'aboutir à de tels résultats.

Lorsque l'ouvrage de Strauss parut en 1835, plusieurs écrivains pensèrent avec raison qu'une parodie semblable à celle dont nous venons de parler, serait peut-être le moyen le plus efficace de faire sentir l'absurdité de sa méthode critique. M. Fr. Wurm, par exemple, s'amusa à prouver, au moyen d'une exégèse analogue à celle de Strauss, que la vie de Luther est un amas de

légendes contradictoires et de mythes incroyables. — Un autre écrivain allemand, M. Keyserlingk, a poussé la plaisanterie jusqu'à soutenir, en suivant toujours la même méthode, que le Dr Strauss pourrait bien, lui aussi, n'être qu'un personnage mythique *. L'idée était heureuse et piquante; mais il nous semble que M. Keyserlingk n'en a pas tiré tout le parti désirable. D'abord, au lieu de rester en 1836, n'aurait-il pas dû se placer tout au moins en 2536? N'était-ce pas même son droit de prendre, vis-à-vis de Strauss, l'avantage que donne aux critiques de l'Évangile un éloignement de dix-huit siècles? Qu'il renonçât en partie à cet avantage, je le comprends; mais encore devait-il se mettre assez à distance, pour que l'imagination des lecteurs oubliât un instant le voisinage de la réalité, et se prêtât un peu aux illusions de perspective que cherche à produire l'exégèse sceptique? Il nous a semblé, en outre, qu'on pouvait apporter en faveur de sa thèse une foule d'arguments nouveaux, plus spécieux que les siens. Nous emparant de son idée, nous avons donc essayé de la transformer, et de lui donner les développements dont elle avait besoin. Si l'on compare notre travail à celui de M. Keyserlingk, on s'apercevra bien vite qu'ils n'ont guère de commun que le sujet; néanmoins, le premier germe de cet essai ne nous appartenant pas, nous devions dire loyalement qui nous l'a fourni.

* Voyez, sur ces parodies, un spirituel article de M. Chassay, dans les *Annales de philosophie chrétienne*, 3e série, t. XII, p. 85 et suiv. — 1845.

Au lieu d'emprunter les formes scholastiques du Dr Strauss, comme M. Keyserlingk a dû le faire en s'adressant au public allemand, nous avons imité de préférence le langage emphatique des professeurs et des journalistes, qui s'efforcent de populariser en France le rationalisme d'outre-Rhin. Quiconque a feuilleté nos philosophes et nos littérateurs *humanitaires*, reconnaîtra ici toutes leurs formules; mais, sous cet attirail ambitieux, nous avons conservé exactement les procédés et la tactique de l'exégèse allemande. Cette parodie va donc en même temps à l'adresse du Dr Stranss et à celle de ses disciples français.

Avant tout, il nous faut rappeler ici, pour être intelligible, quelques circonstances de la vie du Dr Strauss auxquelles nous allons faire allusion.

Strauss était *répétiteur* au séminaire *évangélique* de Tubingue, lorsqu'il publia sa prétendue *Vie de Jésus*. L'ouvrage parut avec *privilège royal*, soit que les Censeurs l'eussent approuvé sans le lire, soit qu'ils n'eussent pas craint de se faire les complices du scandale qui allait éclater. Ce scandale fut tel que la destitution de l'audacieux exégète ne put donner à l'indignation publique une satisfaction suffisante. Une foule innombrable d'écrivains, ecclésiastiques et laïques, s'empressèrent de réfuter une œuvre, qui s'attaquait en même temps à toutes les traditions les plus fondamentales de la foi religieuse et du sens commun. Le gouvernement prussien crut devoir, contrairement à ses habitudes, consulter les ministres luthériens les plus renommés, pour savoir s'il n'y avait point lieu d'interdire la vente du livre. En revanche, le

parti démagogique et impie, qui s'intitule la *Jeune Allemagne*, accueillit le livre de Strauss avec un enthousiasme frénétique; et, grâce à l'influence de ce parti, Strauss fut bientôt appelé par le *Grand Conseil* de Zurich, pour professer la théologie dogmatique, dans l'Université de cette ville. Mais les paysans du canton ne se bornèrent pas à protester contre la résolution du *Grand Conseil* : excités par leurs ministres, ils prirent tout-à-coup les armes et arrivèrent à Zurich au nombre de 15,000, pour empêcher la réalisation d'un projet si injurieux à leur foi. Strauss ne put donc entrer en possession de sa chaire, et fut même, dit-on, brûlé en effigie. Depuis cette époque, il a habité le Wurtemberg, sa patrie, et il s'est marié à une actrice du théâtre de Stuttgard.

UNE LEÇON AU COLLÈGE DE FRANCE, EN 2547.

Messieurs,

Permettez-moi d'attirer un instant votre attention sur un point d'histoire que des traditions infidèles et incohérentes ont singulièrement obscurci. Bien que la science critique ait fait déjà d'immenses progrès, il s'en faut qu'elle soit encore arrivée à son point culminant. Depuis qu'elle s'est dégagée de la nuit, où elle avait été ensevelie pendant des siècles incalculables, elle a surgi peu

à peu à l'horizon de l'intelligence; et, à mesure qu'elle s'élevait, les fantômes engendrés par les ténèbres se sont retirés lentement, sans laisser plus de trace que des rêves fugitifs et pâles. La Mythologie a reculé devant l'Histoire; et l'Humanité, débrouillant peu à peu ses souvenirs, a rendu à chaque fait sa place, sa vraie forme et sa couleur native. A l'âge de l'imagination, des légendes, des symboles, des religions et des mythologies, devait succéder l'âge de la raison pure, l'âge de la critique et de la Philosophie. Il ne faut pas que le soleil de la science s'arrête dans son cours; il faut qu'il monte, il faut qu'il écarte tous les nuages et qu'il verse à flots sa lumière sur la route que l'Humanité a traversée. Pour comprendre l'avenir, pour savoir le diriger, il faut d'abord et avant tout comprendre le passé. La Philosophie de l'histoire, en nous dévoilant ce qui est derrière nous, déchire aussi et de la même main le voile qui nous cache ce qui est devant nous. Je crois donc, Messieurs, faire une œuvre éminemment utile, une œuvre d'avenir, en contribuant, selon mes forces, à détruire les vieux préjugés, qui entravent l'évolution de la science critique. Et c'est à cette tâche que j'ai voué ma vie.

Avant de vous livrer une découverte nouvelle que je dois à une méthode sévère, il ne sera pas inutile de vous rappeler brièvement les découvertes analogues obtenues par les mêmes procédés.

La science italienne, personnifiée dans Vico, osa la première porter la main sur une de ces gloires fabuleuses, qui avaient usurpé une place dans l'Histoire. Homère

tomba sous ses coups : la vieille idole classique fut renversée de son piédestal. Il resta démontré que le prétendu chantre d'Ionie n'était qu'un symbole, une création de l'esprit humain cherchant à faire revivre, dans une allégorie saisissante, un cycle fécond de chants épiques. C'est à l'Allemagne, personnifiée dans Wolf, qu'appartient la gloire d'avoir complété cette démonstration, et acquis définitivement à la science critique cet important résultat.

Bientôt les investigations pénétrèrent dans les origines de Rome; les annales mensongères que la tradition avait construites au peuple-roi, s'écroulèrent sous la hache puissante de l'érudition française et tudesque. Les noms glorieux des Nieburh et des Michelet planent encore sur ces débris, résumant en eux toute une phase de laborieuses recherches.

La littérature hébraïque devait subir le même sort; la science critique ne recula pas devant cette nouvelle tâche : elle se mit à l'œuvre, et bientôt, de tout cet édifice vénéré, il ne resta plus pierre sur pierre. Les Bauer, les de Wette, les Vatke, les Bolhen, les Lengercke, nous représentent le vaste et puissant mouvement qui amena la chute complète de la mythologie biblique. Ce mouvement devait en amener un autre : l'Ancien Testament devait entraîner le Nouveau sous ses ruines. De nombreux travailleurs accélérèrent ce résultat. Les grandes écoles philosophiques, qui portent les noms de Kant, de Schelling, de Hégel, de Cousin, brisèrent les formes matérielles du Christianisme, et le réduisirent à son expression

suprême et abstraite. Du fond de ses mystères, on dégagea les précieuses formules, qui sont entrées comme éléments dans la formation de la science. Grâce à cette opération libératrice, l'Humanité a été débarrassée du vieil héritage de superstitions qu'elle avait reçu de ses pères; et, dégagée de toute entrave, elle a pu s'élancer joyeusement sur les routes innombrables de l'avenir. Dans sa partie merveilleuse et légendaire, l'Évangile n'est plus pour nous qu'une épopée démocratique et mystique, dont les premiers chrétiens furent les rapsodes. Le Christ n'est plus un homme, mais une idée; la forme a disparu dans la substantialité; et, sur les ruines de l'Église, on a vu apparaître la Philosophie, le front couronné de lumière et portant sur son sein, non plus le symbole austère de la croix, mais ces glorieuses paroles qui résument toutes choses, *le Moi* et *le Non-Moi*, *le Subjectif* et *l'Objectif*, et toutes ces autres formules que nos enfants mêmes savent bégayer maintenant.

Après avoir réalisé de si grandes choses, la science ne s'arrêta point épuisée et lasse : elle s'attaqua successivement à toutes ces individualités ambitieuses qui dérobaient à l'Humanité sa gloire; elle montra que ces prétendus grands hommes n'étaient en réalité que de gigantesques symboles des grands mouvements humanitaires. Elle les prit un à un, et il lui suffit de poser sa main sur ces têtes superbes, pour les abaisser à la taille commune. C'est ainsi que l'égalité universelle fut vengée des outrages d'une histoire mensongère, et que toute gloire fut rendue à l'espèce. Alexandre, César, Mahomet,

Charlemagne, Dgenghis-kan, Tamerlan, Luther, Mirabeau, Napoléon, tous ces grands usurpateurs de la gloire humanitaire, rentrèrent sous le niveau universel. De ces hauteurs, la science descendit à ces individualités plus humbles qui, sans dresser aussi hardiment leur front, cherchaient encore à dépasser la foule : une dernière fois, elle étendit sa main, et tout rentra dans l'unité absolue. Annibal, Scipion, Marius, Sylla, Cicéron, Virgile, Origène, Augustin, Thomas d'Aquin, Bâcon, Descartes, Spinosa, Leibnitz, Kant, Schelling, Hégel, Cousin, allèrent rejoindre les ombres de Moïse et de David, de Salomon et d'Isaïe, de Sophocle et d'Euripide, de Socrate et de Platon, d'Épicure et de Zénon, de Plotin et de Proclus.

Voilà, Messieurs, les immenses résultats déjà obtenus par la science. Grâce à eux, toute aristocratie a été éteinte, même dans le passé, et le règne de l'égalité universelle a pu commencer dans l'histoire; grâce à eux, l'espèce n'est plus effacée par l'individu, l'être n'est plus étouffé sous le phénomène; l'unité universelle ne disparaît plus dans la variété de ses développements, et l'égoïsme rebelle n'entrave plus les libres manifestations de l'*Absolu*, de l'*Idée !!!*

Toutefois, Messieurs, nous devons achever, compléter, assurer pour toujours ces magnifiques résultats. C'est là notre mission, le but que doivent poursuivre les générations actuelles; il faut qu'elles étouffent ces murmures absurdes, ces réclamations sourdes qui se font encore entendre çà et là. C'est pour y parvenir que nous réunis-

sons nos efforts, et je viens aujourd'hui répondre à une dernière protestation de cet esprit du passé, qui heureusement touche à sa dernière heure.

Dans mon *Histoire de l'esprit humain au* XIXe *siècle*, j'ai soutenu que la *Vie de Jésus*, attribuée longtemps à un certain Dr Strauss, n'était pas une œuvre individuelle, mais le résultat des travaux combinés de toute une époque. J'ai eu le plaisir de voir cette opinion généralement adoptée par mes savants confrères du Collège de France. Toutefois, on a osé dernièrement attaquer les principes qui m'avaient guidé dans mes recherches. J'ai cru devoir relever le gant, pour l'honneur de l'Exégèse, et dans l'intérêt de la véritable philosophie de l'histoire. On voudrait enlever à l'Humanité la gloire d'un de ses plus beaux développements, pour en parer je ne sais quel obscur individu. A en croire mon adversaire, le mouvement rationaliste qui signala le XIXe siècle, et qui avait en Allemagne son centre d'action, se rapetisserait aux mesquines proportions d'un homme, à la suite duquel l'Humanité se serait mise, comme si elle n'avait pas dans son sein une spontanéité assez puissante! Mais, pour l'honneur de notre espèce, Messieurs, j'ai en main de quoi confondre ces calomnies blasphématoires.

Et d'abord, je dois prévenir une objection, qui pourrait se présenter à certains esprits. On s'est fait, pendant longtemps, une très fausse idée du XIXe siècle. On y voyait reluire en traits éclatants l'esprit d'analyse, l'esprit de doute, de critique, en un mot, le véritable

esprit philosophique et scientifique. On en concluait imprudemment qu'il n'y avait, et qu'il ne pouvait y avoir rien de mythologique dans les annales de cette grande époque. C'est là, Messieurs, une erreur grave, et qu'ont déjà rectifiée les profondes recherches de mes savants amis, MM. ** ot ***. Je le dis à regret, mais il faut bien le dire : l'esprit philosophique s'est allié trop longtemps avec la Mythologie. N'est-ce pas là ce qui nous apparaît à chaque page de la vieille littérature sanscrite? Parcourez les Védas, les Pouranas, le Ramayana, le Mahabharata, le Manava-dharma-sastra, le Bhagavadgita, le Prabodhatschandrodaya, etc.; partout vous trouverez la Mythologie mêlée aux spéculations philosophiques les plus subtiles, et les allégories historiques, religieuses, ou astronomiques, entrecroisées avec les abstractions de la Psychologie et de l'Ontologie. En Grèce, même phénomène, surtout dans les conceptions pythagoriciennes, platoniciennes, stoïciennes, gnostiques et alexandrines. Après la chute de la religion grecque-romaine, la Philosophie a, durant de longs siècles encore, renoué une étroite alliance avec la mythologie du Christianisme. Étudiez la philosophie même du XIXe siècle; la tendance au symbolisme vous apparaîtra, sous mille formes diverses, jusqu'au sein des théories abstraites de ses métaphysiciens les plus subtils. Quoi de plus mythique que les spéculations ontologiques, cosmologiques et historiques d'un Schelling, ou les visions de palingénésie universelle attribuées à Charles Fourrier? Les théogonies des brahmanes et les cosmo-

gonies des bouddhistes n'y sont-elles pas fondues avec les rêves capricieux des gnostiques ?

Pour mieux comprendre ce fait, jetons un coup-d'œil sur l'histoire de la littérature et des arts, durant les vingt premiers siècles de l'ère fabuleuse du Christ. Nous verrons comment la végétation exubérante du mythe étouffa partout la Philosophie et l'Histoire sous ses excroissances parasites. Au moyen-âge, par exemple, nous apercevons les grands cycles du Saint-Graal, de Charlemagne et des douze paladins, d'Arthur, de Saint-Georges, etc. Qui ne connaît les chants mythiques des Jongleurs, des Trouvères, des Troubadours, des Ménestrels, des Minsengers et des Meistersengers? Ne sait-on pas qu'à la fin du moyen-âge, le peuple composait et chantait encore de merveilleuses épopées? La *Divine Comédie* nous apparaît immédiatement avant la Renaissance, comme un cycle de transition placé entre la mythologie toute chrétienne du moyen-âge et la mythologie des temps postérieurs tout empreinte d'idées grecques et romaines. Au XVI[e] siècle et au XVII[e], nous voyons se dresser encore trois grands monuments mythologiques, la *Jérusalem délivrée*, la *Lusiade* et le *Paradis perdu*. Sur les théâtres du XVII[e] et du XVIII[e] siècle, vous ne rencontrez non plus que de la mythologie ; la Sculpture, la Peinture ne vous représentent que dieux et déesses, nymphes, faunes et satyres ; Vénus et Cupidon ont remplacé les types chrétiens de Jésus et de Marie. Parcourez le *Télémaque* : la même tendance s'y révèle à toutes les pages. C'est la morale et la philosophie du Christianisme s'unissant d'un étroit

hymen aux fables des Hellènes. Il n'est pas jusqu'à la *Henriade,* aux drames, aux opéras et aux poèmes didactiques du XVIIIe siècle, si profondément pénétrés de l'esprit d'analyse et de scepticisme, où n'apparaissent toutes les figures de la mythologie antique. En un mot, du XVe au XIXe siècle, on dirait qu'une puissance magique a ressuscité tous les dieux du Paganisme, et que la Poésie, la Peinture, la Sculpture, la Musique, célèbrent à l'envi leur joyeux retour. L'histoire contemporaine est elle-même obligée d'affubler tous ses personnages de quelques costumes empruntés au Parnasse, ou à l'Olympe. Et, si forte était cette tendance, qu'à la fin du XVIIIe siècle, on vit les Français renverser les autels du Christ, pour y substituer les statues payennes de la déesse Raison, de la Victoire, de Cérès, en un mot de toutes les divinités grecques et romaines.

Au XIXe siècle, la direction des esprits est changée; mais, pour être autrement mythique, elle ne l'est pas moins. Ce n'est plus le règne exclusif de la mythologie chrétienne, comme au moyen-âge, ou de la mythologie grecque, comme aux temps qui suivirent la Renaissance; mais c'est un vaste confluent de toutes les mythologies. Vous voyez accourir en foule à ce rendez-vous commun, les dieux de l'Hindoustan, de la Chine, du Thibet, de l'Égypte, de la Perse et de la Scandinavie. Et cette multitude innombrable se confond et tourbillonne en tout sens; c'est un océan, où mille courants divers roulent leurs eaux pêle-mêle. La littérature de cette époque prend toutes les couleurs et toutes les formes, mais elle reste

toujours essentiellement mythique; seulement le mythe devient à la fois plus dramatique et plus philosophique; il a une allure particulière, et il prend d'ordinaire un nouveau nom : il s'appelle *Roman*. Mais il ne perd pas pour cela son caractère intime, ses conditions essentielles, ses principes constitutifs. Il faut un coup-d'œil étrangement superficiel, pour ne pas apercevoir l'analogie profonde, l'identité radicale qui existent entre les fables du cycle de Walter-Scot, par exemple, et les cycles antiques du Ramayana et du Mahabharata, de l'Iliade et de l'Odyssée. Qu'est-ce que le poème des *Martyrs*, sinon une épopée toute mythique, où se mêlent les fables de la Palestine, de la Grèce et de la Scandinavie? La *Messiade* n'est-elle pas une Iliade chrétienne? Les *Paroles d'un croyant* ne sont-elles pas une sorte d'Apocalypse démocratique? Comment ne pas reconnaître, dans les *Amschaspands* et les *Darvans*, un écho de la vieille mythologie mazdéenne éveillé par la voix puissante des prolétaires insurgés du XIXe siècle? Qu'est-ce encore que l'*Ahasvérus* du fabuleux Quinet, sinon un mythe panthéistique, une philosophie de l'histoire déguisée en légende? Le *Prométhée*, attribué au même écrivain, n'est-il pas aussi un symbole philosophique et poétique des destinées de l'Humanité? Le premier et le second *Faust*, la *Divine Épopée*, la *Chute d'un ange*, *Spiridion*, *Consuelo* et le *Juif-errant* ne cachent-ils pas enfin, sous les formes étranges de leur poésie, une conception obscure des développements humanitaires? Parcourez, en un mot, tous les monuments de la littérature européenne au XIXe siècle, vous y re-

trouverez constamment la même tendance; partout les grands faits historiques s'y déguisent sous des voiles allégoriques, sous les costumes variés et brillants de la mythologie; partout les développements politiques, littéraires, scientifiques et religieux de notre espèce, s'y résument dans des personnages typiques. Par quelle bizarre exception, le mouvement de la science exégétique eût-il été exclu de cette transfiguration générale de l'Histoire? Assurément, Messieurs, cette science produisit alors une impression assez profonde pour éveiller l'imagination, et s'incarner dans la mémoire des peuples sous une forme vivante et personnelle.

Mais il y a un fait décisif, qui montre à quel point le goût des compositions mythiques était général au XIXe siècle.

Ce fait, c'est l'innombrable multitude de fables relatives au célèbre Napoléon. Si quelqu'un semblait devoir laisser dans les annales européennes des traces indélébiles, n'est-ce pas cet empereur géant qui, d'après la tradition, étendait son épée de la Seine au Nil, et du Nil à la Moscowa? Et cependant son histoire s'est évanouie devant les recherches d'une science profonde. Vous connaissez les précieux travaux de mon illustre ami M. *** sur le document critique qu'il a découvert et justifié par des commentaires si lumineux et si savants. Dans ce document presque contemporain du fameux conquérant, il est démontré, suivant les règles de l'exégèse la plus pénétrante, que toute l'histoire du Sésostris français n'est qu'une allégorie astronomique représentant le cours du

soleil. De cette personnalité si forte en apparence, il n'a donc rien subsisté, pas même un nom ! Comment, après cela, oserait-on révoquer en doute la tendance du XIX[e] siècle à envelopper ses souvenirs des voiles de la Mythologie ? Mais entrons plus avant dans la question; serrons de plus près nos adversaires; et d'abord soumettons à une analyse rigoureuse les preuves extrinsèques par lesquelles on s'efforce d'établir l'authenticité de la *Vie de Jésus*.

On cite quelques écrivains du XX[e] et du XXI[e] siècle, qui contiennent des passages de la *Vie de Jésus* et les attribuent au D[r] Strauss ; on va même jusqu'à prétendre trouver des textes semblables dans la littérature du XIX[e] siècle. Je pourrais nier l'exactitude de ces faits ; mais je veux les admettre. Que s'ensuit-il, et que peut-on en conclure ? Que l'erreur de mon adversaire est fort ancienne peut-être ! Et que m'importe à moi ? La science du XXVI[e] siècle doit-elle donc s'incliner humblement devant les traditions vulgaires d'un âge de crédulité ? Certes, je suis loin de vouloir déprécier le XIX[e] siècle : il a fait faire de grands pas à l'esprit humain, et nous lui en gardons une vive reconnaissance. Mais, pour être justes envers le passé, ne soyons pas injustes envers notre époque ; respectons la jeunesse de l'Humanité, mais respectons encore plus son âge mûr, et n'allons pas nier le progrès par un amour superstitieux pour les illusions de nos pères !

Je vais plus loin, et je prétends que les textes allégués, fussent-ils réels, exacts, incontestables, ne démontrent pas même qu'au XIX[e] siècle, ou au XX[e], on considérât le

Dr Strauss comme l'auteur de la *Vie de Jésus* qui porte aujourd'hui son nom. Qu'un inconnu, sous le nom vrai ou faux du Dr Strauss, ait composé au XIXe siècle une *Vie de Jésus*, cela se peut, et je ne le nie point. A cette époque, il y avait à peine, dans les universités allemandes, un professeur de théologie qui ne publiât quelque ouvrage de ce genre; or le nom de Strauss était très commun dans cette contrée. — Que le livre de cet inconnu soit entré pour quelque chose dans la vaste compilation qui nous occupe, cela se peut encore, et cela suffit pour expliquer les textes allégués contre nous. Mais, que cette précieuse collection, où se trouvent résumés tous les travaux d'une grande époque, soit l'œuvre d'un individu, et que cet individu soit le Dr Strauss, voilà ce qu'on ne prouve pas, et ce qu'on ne prouvera jamais.

Examinons d'ailleurs ce qu'enseigne la tradition vulgaire concernant ce Dr Strauss, auquel on attribue si gratuitement l'œuvre collective de son époque; nous pourrons facilement convaincre cette tradition d'impossibilité, et nous trouverons en elle les preuves évidentes de son origine mythique. — Le Dr Strauss, dit-on, était professeur de théologie protestante au *séminaire évangélique* de Tubingue; mais une pareille absurdité porte sa réfutation en elle-même. Quoi! ce livre, où le Christianisme est nié si hardiment, si radicalement, aurait été composé et signé par un représentant des vieilles superstitions, par un homme que sa position même constituait défenseur du passé, champion de l'idolâtrie chrétienne, en un mot, par un professeur de théologie évangélique! Quelle

fable ridicule on voudrait nous faire croire ! Et ce n'est pas tout : suivant la tradition, cette *Vie de Jésus* aurait même été imprimée *avec privilège royal*. Ici l'ignorance se trahit, et nous la prenons sur le fait. Le roi de Prusse alors régnant n'était-il pas un piétiste ardent, fanatique ? Et les piétistes n'avaient-ils pas déclaré une guerre à mort au Rationalisme, à la Philosophie, à tout ce qui sortait des étroites limites de l'orthodoxie luthérienne ? Et ce roi, qui prévoyait si bien que son trône croulerait avec le Christianisme dans l'océan de la démocratie, aurait ainsi accordé un privilège royal à un livre qui renverse le Christianisme par sa base !

Voici qui est plus absurde encore. Le Dr Strauss, suivant la tradition, aurait été de nouveau, après la publication de son livre, élu, à la majorité des voix, professeur de théologie dogmatique dans l'université de Zurich ! En sorte que l'on se serait obstiné à confier l'enseignement du vieux dogme à un homme connu dans toute l'Europe, pour l'avoir combattu avec une sorte d'acharnement. Et à cette absurdité, on ajoute encore une contradiction. On nous dit en effet que, peu de temps après, 15,000 habitants du canton de Zurich auraient pris les armes pour empêcher le professeur qu'ils venaient d'élire, d'entrer en possession de sa chaire ; et, dans l'exaltation de leur fanatisme, ils l'auraient même brûlé en effigie. Mais, s'il en était ainsi, comment la majorité de ce canton eût-elle pu appeler ce professeur, quelques semaines auparavant, avec une plei-

ne connaissance de ses doctrines ? Voyez d'ailleurs quelle étrange méprise ! Quel oubli des temps et des lieux ! Quoi ! en plein XIXe siècle un soulèvement contre un professeur avec des circonstances dignes du moyen-âge ! Et cela à Zurich, dans un des foyers du rationalisme helvétique ! Il fallait donc placer au moins cette ridicule croisade dans un des centres du Jésuitisme, à Lucerne, par exemple, ou à Fribourg !

Mais nous n'avons pas encore épuisé toutes les absurdités de cette étrange rêverie. On nous dit que le livre du prétendu Dr Strauss excita l'indignation universelle, que tous les savants de l'Allemagne, super-naturalistes, naturalistes même et rationalistes, se soulevèrent en masse pour faire contre lui une croisade, moins brutale sans doute que la croisade des paysans de Zurich, mais non moins impossible. Il faut, en vérité, n'avoir pas lu ce livre, ou ignorer étrangement l'histoire de la science au XIXe siècle, pour soutenir une pareille chimère. Il n'y a pas en effet, dans les quatre volumes du prétendu Dr Strauss, une objection, une idée anti-chrétienne qui ne se retrouve expressément dans les ouvrages des autres savants contemporains. Et ce livre, qui répétait seulement tout ce que les autres disaient, aurait attiré les malédictions de tous sur la tête de son auteur. Quelle extravagance !

On nous objecte qu'il y a eu réellement à Tubingue, vers cette époque, un Dr Strauss, professeur de théologie au *séminaire évangélique*. Et que m'importe ? Cela ne prouve pas que ce Dr Strauss soit l'auteur de l'ou-

vrage en question. Il y avait, en effet, à la même époque, à Berlin, un autre professeur également nommé Strauss, ainsi qu'il résulte des recherches de mon savant ami, M. ***.

Mais voici un dernier argument plus décisif encore. Un de mes jeunes élèves, M. ****, dans un voyage qu'il vient de faire en Allemagne, a découvert une curieuse dissertation, où l'authenticité de la *Vie de Jésus* et l'existence même du Dr Strauss sont niées formellement. Or cette dissertation, qui porte le nom d'un Dr Keiserlingk, est datée de 1836, et il y est démontré invinciblement que le prétendu Dr Strauss est seulement un idéal, un symbole du mouvement rationaliste qui s'opérait alors en Allemagne et qui se propagea dans toute l'Europe. Ainsi, les contemporains même ont réfuté d'avance la fable ridicule qu'on voudrait aujourd'hui nous faire accepter. Au demi-jour du XIXe siècle, le fond de cette histoire a été nettement aperçu; et, au grand jour du XXVIe siècle, il y a encore des aveugles volontaires, qui s'obstinent à défendre ces rêves du passé, comme des réalités incontestables ! Mais c'est en vain qu'ils tournent le dos à la lumière, et poursuivent de leurs regards attristés les ombres qui s'enfuient; le soleil de la science monte à l'horizon et les enveloppe de ses rayons!

Maintenant, Messieurs, que nous avons convaincu la tradition d'impossibilité et d'extravagance, plaçons-nous au point de vue que vient de nous ouvrir la précieuse découverte de mon jeune ami; saisissons le flambeau de l'induction psychologique, historique et philologique. En

combinant ainsi tous nos moyens d'investigation *à priori* avec les indications positives d'un monument historique contemporain de la *Vie de Jésus*, nous arriverons scientifiquement à cette conclusion irrécusable que le Dr Strauss est un personnage purement mythique, l'incarnation d'une idée, et rien de plus.

Il est une loi de l'esprit humain manifestée dans la conscience de quiconque s'observe, et que nous voyons d'ailleurs apparaître, en caractères saillants, à toutes les époques de l'histoire. Après les grandes révolutions, les grands mouvements politiques, sociaux, philosophiques et religieux, l'Humanité éprouve un besoin profond de résumer ce qu'elle a vu, ce qu'elle a senti, ce qu'elle a pensé, ce qu'elle a fait, ce qu'elle a rêvé, dans un symbole vivant, personnel, qui donne un corps, une forme saisissante et palpable à ses souvenirs. Tel est, Messieurs, le phénomène psychologique caché sous le mythe vénérable des incarnations hindoues. Toutes les fois qu'une idée nouvelle arrive dans le monde, elle s'incarne, elle se fait chair; l'imagination, frappée de sa nouveauté et de sa grandeur, se prosterne devant elle, la place sur ses autels, l'environne d'un culte éblouissant et lui crée une histoire pleine de prodiges. Or le XIXe siècle fut à coup sûr une de ces époques palingénésiques, qui apparaissent de distance en distance, dans la vie éternelle de l'Humanité. Il ne put donc échapper à la loi commune, et il dut nécessairement, pour arriver à une pleine conscience de lui-même, réunir ses doutes et les résultats de ses labeurs exégétiques, dans une œuvre du-

rable, grandiose. Mais ce n'était pas à un individu que pouvait convenir l'accomplisement d'une pareille tâche : il fallait les travaux combinés de plusieurs générations, pour élever cette grande pyramide. Toutes ces œuvres monumentales qui survivent à leur temps, s'élèvent ainsi lentement, assises par assises. Voyez l'Iliade, le Mahabarata, le Ramayana, les Védas, les Kings, la Bible, l'Edda, les chants du fabuleux Ossian, les Niebelungen, la collection agiographique des Bollandistes, l'Encyclopédie française, et mille autres. En vain essaierait-on de leur donner le nom d'un homme; c'est l'œuvre de tous, c'est le résultat harmonieux d'un immense travail humanitaire. La gloire n'en est à personne, elle appartient à l'espèce.

La *Vie de Jésus*, dont, suivant moi, il ne reste plus que d'informes débris, fut comme une tour cyclopéenne, élevée au centre de l'Europe, sur les ruines de l'Église, par les glorieux Titans de la France et de l'Allemagne. Telle est du moins la pensée qui se présente naturellement à nous, quand nous étudions ses débris; et cette pensée jette une éclatante lumière sur l'histoire mythique du Dr Strauss. Pourquoi, par exemple, la tradition a-t-elle placé à Tubingue l'auteur inconnu de la *Vie de Jésus ?* Pourquoi l'en a-t-elle chassé ? Pourquoi l'a-t-elle conduit à Zurich ? Et que signifie l'insurrection des paysans suisses contre la doctrine représentée par le nom de Strauss ? — La science critique va nous donner le mot de ces énigmes.

Tubingue, Messieurs, fut un des principaux théâtres

de la guerre entre le supra-naturalisme et le Rationalisme, entre le passé et l'avenir. On dit en effet que deux célèbres professeurs catholiques, Mœlher et Kuhn, enseignaient avec éclat dans cette ville, précisément à l'époque où la tradition y place le Dr Strauss. On attribue même au Dr Kuhn l'honneur d'avoir réfuté, dans un savant ouvrage, la *Vie de Jésus* du Dr Strauss. Ces deux noms, Kuhn et Strauss, nous apparaissent donc comme un symbole complet de la grande antinomie du XIXe siècle. On dirait deux incarnations géantes de la raison et de la foi, de la spontanéité et de la réflexion, se prenant corps à corps, comme deux lutteurs antiques.

Suivant les apparences, le Rationalisme aura été contraint d'abandonner un instant les conquêtes qu'il avait su faire au sein même des corporations destinées à défendre le vieux dogme luthérien. La population éclairée de quelque ville suisse aura appelé dans son sein un savant exégète persécuté à Tubingue; mais le peuple ignorant des campagnes, fanatisé par ses *ministres*, aura fait courir de graves dangers à ce missionnaire de la science. Tel est vraisemblablement le fond historique des légendes qui nous occupent.

En dernière analyse, la méthode *à priori*, d'accord avec la méthode *à posteriori*, nous amène donc à considérer le Dr Strauss comme un idéal revêtu de la forme personnelle par une tradition mensongère. Quant à sa biographie, elle n'est qu'un assemblage de légendes mythiques, où l'imagination de la foule se plut à figurer les principales phases du mouvement rationaliste. — La science

philologique vient nous fournir un dernier argument en faveur de ces conclusions. En effet, Messieurs, le nom de Strauss signifie un bouquet ; or, je vous le demande, la *Vie de Jésus* n'était-elle pas un bouquet d'un parfum délicieux, où se trouvaient réunies les plus belles fleurs de la science contemporaine ?

Malheureusement, d'impurs attouchements ont souillé ces belles fleurs ; car la *Vie de Jésus* ne nous est pas parvenue telle qu'elle était d'abord, et c'est à établir ce fait que je vais m'attacher maintenant. J'espère, en complétant ainsi ma démonstration, faire disparaître les derniers nuages qui voilent encore quelques points de notre problème.

Quand on a soumis la *Vie de Jésus*, telle que nous l'avons aujourd'hui, à un examen sérieux, quand on a veillé sur toutes ses feuilles à la lueur des vrais principes de l'exégèse, on reste convaincu que ce livre a été frauduleusement interpolé en une foule d'endroits divers. L'édifice a été bouleversé, et il faut de longues recherches pour le reconstruire par la pensée dans sa forme primitive. La main du faussaire y a toutefois laissé son empreinte, et, en regardant bien, il est aisé de la reconnaître.

Vous savez, Messieurs, qu'à l'époque où la tradition place le Dr Strauss et la composition de la *Vie de Jésus*, le roi de Prusse persécutait violemment le Catholicisme dans les provinces rhénanes. En Belgique, dans le duché de Posen, en Pologne et en Suisse, la superstition papiste avait aussi été soumise à de rudes épreuves. Il en résulta nécessairement une haine profonde contre le Pro-

testantisme. Dès-lors, il est vraisemblable que c'est la main d'un catholique, qui a défiguré la *Vie de Jésus* et ajouté à la légende du Dr Strauss des circonstances dérisoires. Et d'abord, cette conjecture lumineuse nous explique le *privilège royal*, qu'on dit accordé par le roi de Prusse à une œuvre où les conséquences les plus hardies du Rationalisme étaient résumées, et qui aurait dû inspirer une sorte d'horreur au fanatique Frédéric-Guillaume. Nous voyons en effet, par une multitude innombrable de faits et de textes, que les catholiques, non contents de reprocher sans cesse au Protestantisme son alliance avec la philosophie rationaliste, présentèrent la *Vie de Jésus* comme une conséquence naturelle de la théologie réformée.

C'est pour confirmer ces reproches, qu'on a donné au prétendu Dr Strauss le titre de professeur au séminaire évangélique de Tubingue, et qu'on a fait de lui le type le plus complet de l'*Iscariotisme*. C'est dans le même but qu'on l'a fait élire, par la paroisse de Zurich, pour des fonctions semblables. Enfin, c'est toujours sous l'influence du même esprit de dénigrement fanatique, qu'on a inventé le mariage du docteur avec une jeune actrice de Stuttgard. Et cette dernière invention de la calomnie dut s'accréditer d'autant plus facilement que, vers l'époque où la tradition a placé tous ces faits, il existait un célèbre compositeur de walses du nom de Strauss, dont l'histoire fut confondue par la malignité avec celle de son mystérieux homonyme.

Quand, de la vie du fabuleux exégète, nous passons

au livre qui porte son nom, nous trouvons presque à chaque page une nouvelle confirmation de ces conjectures. Quelle main, en effet, si ce n'est celle d'un papiste, quelle main a glissé dans cette œuvre tout incrédule des concessions qui la déparent, et dont le Supernaturalisme ne manqua pas de s'emparer? Comment, par exemple, le rationalisme du XIXe siècle aurait-il pu fournir des armes contre les écoles antérieures du rationalisme anglais, français et allemand, ainsi que le fait sans cesse le texte altéré de la *Vie de Jésus?* Comment aurait-il pu avouer que les prophéties bibliques s'accordaient de point en point avec l'histoire évangélique, en sorte que cette dernière semblait n'en être qu'une copie? Comment surtout aurait-il pu accorder implicitement l'authenticité du livre des Actes et des Épîtres de Paul? Est-ce que ces livres ne suffisaient pas pour raffermir les bases de l'histoire qu'il voulait renverser? Non, messieurs, non, assurément, on ne peut soupçonner d'une pareille inconséquence le rationalisme si intelligent et si profond du XIXe siècle; ce serait outrager un des plus beaux développements de l'esprit humain, calomnier la raison et la science. Non, la Philosophie n'est pas coupable de ces étonnantes contradictions; non, elle n'a pas ainsi livré la cause de la vérité aux esclaves de la superstition. J'en atteste sa victoire, j'en atteste ses immenses conquêtes et le magnifique héritage qu'elle nous a légué. C'est la main d'un ennemi perfide qui a déshonoré l'œuvre puissante de l'exégèse rationaliste et détruit son ordonnance logique. Lorsque

la cause de l'avenir fut définitivement gagnée, lorsque les vainqueurs, assurés de leurs conquêtes, se furent endormis sous leurs trophées, l'astucieux sectaire, se glissant dans l'ombre, vint miner silencieusement les murailles de la haute tour, et dresser à la Philosophie de nouvelles embûches. C'est là que notre ennemi attendait le jour de surprendre la place qu'il avait perdue. Et je saisis cette occasion, Messieurs, pour le dénoncer à votre attention ; non pas, certes, que nous ayons à le craindre : ses bras épuisés par la vieillesse ne sauraient nous lancer que des traits impuissants ; mais il ne faut pas que la moindre inquiétude ralentisse la marche de l'esprit humain dans la route du progrès. Ce serait donc une mission digne de nous, une mission vraiment utile et glorieuse, de travailler à la restauration d'un monument qui résume tant de travaux des amis de la science, d'un monument qui n'est pas l'œuvre d'un individu, ni même d'un peuple, mais d'une grande époque. Il est juste que tous les amis de la civilisation et de la liberté viennent apporter leur pierre à cette noble entreprise, et c'est à quoi je les convie !

Comme nous l'avons dit dans l'introduction, nous avions désiré d'abord remplir, par des notes étendues, les lacunes les plus regrettables de cet *Essai*.

Nous eussions voulu, par exemple, démontrer, dans une dissertation spéciale, la crédibilité de S. Matthieu, dont notre auteur ne dit rien ; et que de choses nous eus-

sions pu même ajouter pour la justification de S. Marc, de S. Luc et de S. Jean! Il nous eût fallu indiquer aussi, d'une manière rapide, les preuves générales qui nous garantissent l'authenticité des quatre évangiles considérés *collectivement;* ce que notre auteur a négligé de faire. Un résumé substantiel de nos meilleures *concordances* eût été enfin nécessaire pour clore ce travail. Mais nous avons dû sacrifier nos désirs à cet égard, pour ne pas donner à notre volume une grosseur démesurée. D'ailleurs, un de nos collègues est venu nous dispenser de remplir cette tâche, en se chargeant de réaliser nos projets, d'une manière bien plus complète que nous n'eussions pu le faire ici. Nous renvoyons donc nos lecteurs à l'importante publication que M. Chassay vient d'entreprendre pour la défense du Christ et de l'Évangile.

Ni l'ouvrage du P. de Ligny sur la Vie de N.-S. J.-C., ni même celui du comte de Stolberg, ne peuvent suffire maintenant à tous les besoins des hommes instruits; mais avant de nous donner, sur la vie de l'Homme-Dieu, un ouvrage qui puisse défier les attaques de la critique la plus rigoureuse, il y a deux choses à faire. Il faut réfuter d'abord les principaux systèmes contemporains, dont le but clair, direct et immédiat, est d'anéantir la foi à la divinité du Christ et de l'Évangile. Il faut en second lieu démontrer d'une manière approfondie, l'authenticité, la véracité et l'intégrité des documents historiques, où sont déposés les souvenirs de la vie du Christ. Telle est la double tâche que M. Chassay se propose de remplir dans les deux premières sections de son ouvrage. L'exa-

men intrinsèque des christologies rationalistes préparera la justification positive de l'Évangile. L'étude du Nouveau-Testament, au point de vue exégétique, viendra servir ensuite d'introduction naturelle à la biographie de l'Homme-Dieu, partie principale et but suprême de cette importante collection. Chacune de ces trois sections se subdivisera en plusieurs volumes, qui pourront se détacher de l'ensemble, parce qu'ils sont consacrés à des sujets distincts. Le tableau suivant donnera une idée plus précise du plan général de cet ouvrage :

LE CHRIST ET L'ÉVANGILE,

PAR

L'ABBÉ FRÉDÉRIC-ÉDOUARD CHASSAY,

professeur au grand Séminaire de Bayeux.

PREMIÈRE SECTION.

HISTOIRE CRITIQUE DES SYSTÈMES RATIONALISTES CONTEMPORAINS SUR LES ORIGINES DE LA RÉVÉLATION CHRÉTIENNE.

Ire PARTIE : *LA FRANCE.*

TOME Ier *(En vente)*. — *Introduction générale.* — CHAPITRE I. — Antécédents de la question au XVIIIe siècle. — CHAPITRE II. — M. P. Leroux. — Christologie de l'Encyclopédie nouvelle. — Origine du dogme de la Trinité. — La Trinité chrétienne vient-elle du paganisme oriental ? — La Trinité platonicienne. — CHAPITRE III.

— Christologie du livre de l'Humanité.—L'Origine des Évangiles.—Le Christ était-il essénien?—La théodicée de l'Évangile.—Le règne de mille ans.—Christianisme et Stoïcisme —*(Un second volume contiendra la réfutation de M. Salvador).*

IIe PARTIE DE LA PREMIÈRE SECTION : *L'ALLEMAGNE.*

TOME Ier *(En vente)*.—CHAPITRE I. — L'Allemagne au XVIIIe siècle.—Les philosophes.—Semler.—CHAPITRE II.—Schleiermacher.—La théologie du Panthéisme.—La Philosophie de l'Histoire. — L'Évangile.— CHAPITRE III.—Le Dr de Wette.— La préparation évangélique.—S. Jean et les synoptiques.—Le Christianisme sentimental.— CHAPITRE IV. — Le Dr Strauss. — Le livre de Strauss.— Le Christ des Mythologues.— CHAPITRE V. —Impossibilité du système mythique. — Le siècle d'Auguste était-il une époque mythique? — L'Évangile et l'esprit du temps. —Christianisme et Mythologie.—La cause et l'effet. — Unité, originalité, sublimité et universalité de l'Évangile.—Publicité des faits évangéliques.— Le temps échappe aux Mythologues.

TOME II. — BASES RUINEUSES DU SYSTÈME MYTHIQUE.— Premier principe fondamental de ce système : impossibilité des faits miraculeux.— Démonstration historique, contre tous les systèmes rationalistes, de la possibilité et de l'existence des faits surnaturels. — Second principe fondamental du système mythique : contradictions prétendues de l'histoire évangélique. — Observations générales sur ces prétendues contradictions.

DEUXIÈME SECTION.

AUTHENTICITÉ, INTÉGRITÉ, VÉRACITÉ DES QUATRE ÉVANGILES CANONIQUES.

Cette deuxième section contiendra deux volumes : elle renfermera la réfutation des principales objections soulevées par Semler, Schleiermacher, de Wette, Bretschneider, Schultze, Schneckenburger, Strauss et Bruno-Bauer, qui ont attaqué tour à tour S. Matthieu, S. Marc, S. Luc et S. Jean.

TROISIÈME SECTION.

LA VIE ET LES DOCTRINES DU CHRIST.

Cette dernière section résumera, outre les travaux des Pères, des anciens commentateurs et des apologistes du dernier siècle, les observations les plus solides de Michaelis, de Hoffmann, d'Osiander, de Célérier, de Hess, de Kuhn, de Hirscher, d'Eschenmayer, de Néander, etc.—Elle se divisera en quatre parties :

Première partie : L'enfance et la vie cachée du Sauveur.—Deuxième partie : La vie publique et la prédication du Christ.—Troisième partie : Histoire de la Passion et de la Résurrection.—Quatrième partie : La doctrine du Christ.

FIN DES NOTES ET DU VOLUME.



